COREY ROBIN



LA MENTE REACCIONARIA

EL CONSERVADURISMO DESDE EDMUND BURKE HASTA DONALD TRUMP

¿Qué es el conservadurismo y qué está realmente en juego para sus defensores? Corey Robin analiza el asunto desde sus raíces, en la reacción contra la Revolución francesa. Argumenta que el derecho fue inspirado, y todavía está unido, por su hostilidad para emancipar las órdenes inferiores. Algunos conservadores avalan el libre mercado, otros se oponen a ello. Algunos critican al Estado, otros lo celebran. Detrás de estas diferencias está el impulso de defender el poder y el privilegio contra movimientos que exigen libertad e igualdad, al mismo tiempo que hacen llamamientos populistas a las masas. Pero, a pesar de su oposición a estos movimientos, los conservadores favorecen una concepción dinámica de la política y la sociedad, que involucra a menudo la autotransformación, la violencia y la guerra. Las ideas conservadoras también son altamente adaptables a los nuevos desafíos y circunstancias de cada momento. Esta parcialidad a favor de la violencia y la capacidad de reinvención han sido capitales para su éxito. Desde Edmund Burke hasta Antonin Scalia y Donald Trump, desde John C. Calhoun hasta Ayn Rand, *La mente reaccionaria* avanza la idea de que todas las ideologías de derechas, desde el siglo XVIII hasta hoy, son improvisaciones sobre el mismo tema: la experiencia vivida de tener poder, verlo amenazado y tratar de mantenerlo.

Corey Robin

La mente reaccionaria

El conservadurismo desde Edmund Burke hasta Donald Trump

ePub r1.0
Titivillus 03.01.2020

Título original: *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Donald Trump*
Corey Robin, 2017
Traducción: Daniel Gascón

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice

Prefacio a la segunda edición

Como a la mayoría de los analistas de la política estadounidense, la victoria de Donald Trump en las elecciones presidenciales de 2016 me dejó atónito. A diferencia de la mayoría de analistas de la política estadounidense, no me asombró la victoria de Trump en las primarias del Partido Republicano en 2016. La inspiración para esta segunda edición de *La mente reaccionaria* se encuentra en algún lugar entre mi sorpresa ante la elección de Trump y la falta de sorpresa ante su nominación.

La mente reaccionaria sostenía, entre otras cosas, que muchas de las características que hemos terminado asociando con el conservadurismo contemporáneo —el racismo, el populismo, la violencia y un constante desprecio hacia la costumbre, la convención, la ley, las instituciones y las élites establecidas— no responden a una evolución reciente o excéntrica de la derecha estadounidense. En realidad, son elementos constitutivos del conservadurismo, cuyos orígenes hay que buscarlos en la reacción europea contra la Revolución francesa. Desde el comienzo, el conservadurismo empleó una mezcla de esos elementos para construir un movimiento de base amplia de élites y masas contra la emancipación de los estamentos inferiores. Trump, el más exitoso practicante de la política de masas ejercida por los privilegiados en los Estados Unidos contemporáneos, me parecía perfectamente elegible como conservador y como republicano.

En la conclusión original de *La mente reaccionaria*, sin embargo, defendía que el conservadurismo —al menos en su encarnación más reciente como reacción contra el comunismo internacional y la socialdemocracia, el New Deal y los movimientos de liberación de los años sesenta— estaba muriendo. No porque ya no fuera popular ni porque se hubiera vuelto radical o extremo, sino porque ya no tenía una lógica atractiva. A partir de su oposición a la Unión Soviética, el movimiento obrero, el estado de bienestar, el feminismo y los derechos civiles, el conservadurismo había logrado la

mayor parte de sus objetivos básicos, que a su vez venían fijados por los puntos de referencia que supusieron el New Deal, los años sesenta y la Guerra Fría. Sus constantes triunfos sobre el comunismo, los trabajadores, los afroamericanos y, hasta cierto punto, sobre las mujeres habían despojado al movimiento de su atractivo contrarrevolucionario, al menos para una mayoría del electorado. Su victoria, en otras palabras, sería la fuente de su derrota. Un impulso reaccionario e insurgente —cuando el libro salió por primera vez en 2011, ese impulso lo representaba el Tea Party— podría seguir despertando a la derecha y provocando un ocasional espasmo de actividad que condujese a una posesión temporal del poder. A largo plazo, sin embargo, la trayectoria era descendente. Y eso se mantendría hasta que la izquierda no inaugurase una nueva ronda de políticas emancipatorias, como había hecho en 1789, en el siglo XIX con los movimientos contra la esclavitud y a favor de los trabajadores, en 1917, en la década de 1930 y en la de 1960. Mientras esa insurgencia de izquierdas no brotase de una forma profunda y constante (en vez de episódicamente), el pronóstico para la derecha no tenía buena pinta.

En las semanas posteriores a la elección de Trump, su victoria de noviembre me empezó a parecer menos sorprendente, y así sigue pareciéndomelo ahora que ya lleva varios meses como presidente. Retrospectivamente, no creo que infravalorase o entendiera mal a Trump y a los republicanos; creo que sobrevaloré a Hillary Clinton y a los demócratas. Después de ver cómo Trump se incorporaba al partido y al *establishment* que una vez amenazó refundar —en asuntos como el comercio, la relación con China, la construcción de un muro en la frontera entre México y Estados Unidos, las infraestructuras o los derechos a las prestaciones, entre otros muchos—, y tras ver que el Partido Republicano, pese a su control de las tres ramas electas del gobierno federal, ha fracasado de forma evidente —al menos hasta ahora— en la tarea de impulsar su agenda con respecto a la sanidad, los impuestos y los gastos, creo que mi afirmación original sobre la debilidad e incoherencia del movimiento conservador se sostiene.[1]

Incluso en el poder y contando con el control del gobierno federal, la causa conservadora flaquea. Flaquea porque sus predecesores, hasta la administración de George W. Bush, tuvieron mucho éxito a la hora de alcanzar los objetivos decisivos del movimiento, y porque sus antagonistas tradicionales de la izquierda no tienen todavía suficiente presencia ni son lo bastante potentes como para representar una amenaza real para la distribución establecida del poder. Movimientos reaccionarios anteriores mostraron su hostilidad hacia una izquierda empeñada en una reconstrucción amplia del

antiguo régimen. La promesa de esos movimientos era que podían defender el régimen frente a una insurgencia progresista de manera más eficaz que sus voces más establecidas. De Goldwater a Reagan, así es como el movimiento conservador consolidó su poder. Trump basó su campaña en un discurso *antiestablishment* similar: no estaba atado al antiguo régimen; tenía el toque populista; se reía de la casta republicana y de las élites liberales; prometía acabar con los demonios de la corrección política y revertir las normas restrictivas del feminismo y el antirracismo. Esa vieja religión fue suficiente para que él y su partido llegaran al poder. Sin embargo, no ha bastado para convertir ese poder en gobierno. La incapacidad que ha mostrado Trump para remodelar el Partido Republicano, su constante reversión al *statu quo* del partido y su incapacidad —más allá de acciones ejecutivas que no están sujetas a las otras áreas del gobierno ni dependen de ellas— para actuar sobre ese *statu quo* son señales que evidencian que el movimiento no tiene un sentido claro del poder ni un propósito definido. Su fracaso a la hora de gobernar, de implementar las partes más básicas de su programa, al menos hasta ahora, no es una señal de incompetencia, sino de incoherencia. (Cuando le preguntaron al senador republicano de Nebraska Ben Sasse qué representaba su partido, respondió: «No lo sé». Cuando le pidieron que describiera el Partido Republicano en una palabra, Sasse, que tiene un doctorado en Historia por la universidad de Yale, respondió: «Signo de interrogación». Después de que los republicanos del senado se mostraran incapaces de rechazar el Obamacare antes del receso del 4 de julio en 2017, el congresista republicano Steve Womack de Arkansas fue igual de contundente y duro: «Nos han dado una oportunidad de gobernar y ahora encontramos todas las razones del mundo para no hacerlo»).[2] Trump no es la fuente de esa incoherencia: es el síntoma principal, como explico en el capítulo 11.

El propósito de esta segunda edición, sin embargo, no es hacer predicciones sobre el futuro o emitir una evaluación de Trump a partir de unos pocos meses de presidencia. No soy un politólogo empírico, sino un teórico político que trabaja con textos e ideas y cuyo método es la lectura atenta y el análisis histórico. Mi objetivo en esta nueva edición es situar el ascenso y gobierno de Trump en el amplio arco de la tradición conservadora, constituido en términos generales por las ideas que han sido llevadas a la práctica. Para entender el ascenso de Trump debemos prestar atención a lo que ha dicho —cómo habla al pueblo estadounidense, los tropos y temas que moviliza—. Para entender su gobierno, debemos prestar atención a lo que ha hecho. El grueso de mis análisis se centra en el ascenso de Trump y por tanto

en sus palabras, aunque también intento señalar las ocasiones en que el gobierno se aparta de sus palabras, cosa que ocurre a menudo. Sostengo que, en buena medida, el fenómeno Trump, tan perturbador e indignante —en particular su racismo, su violencia y su desdén hacia la ley—, no es nuevo, pero que hay elementos de su ascenso y su gobierno que sí resultan novedosos. Para entender lo que hay de nuevo en Trump, me centro menos en la brutalidad retórica que le ha granjeado con justicia un desprecio y una condena universales, y más en las innovaciones imprevistas y a menudo inadvertidas que ha ofrecido, en particular con respecto a las actitudes de la derecha hacia el Estado y el mercado. Me parece que aquí es donde uno puede ver con claridad cómo Trump ha roto con sus predecesores.

Más allá de las elecciones de Trump, tengo dos razones para escribir esta nueva edición de *La mente reaccionaria*. En primer lugar, hace tiempo que pienso que la primera edición pecaba de falta de atención a las ideas económicas de la derecha. Aunque algunos de los ensayos trataban esas ideas de pasada, solo uno —el dedicado a Ayn Rand— las afrontaba directamente. Parte de este descuido tenía que ver con la génesis de mi interés en el conservadurismo y con el momento en que muchos de los ensayos de este libro se concibieron por primera vez: los años de George W. Bush, cuando el neoconservadurismo era la idea dominante en la derecha y la guerra, la actividad principal. El foco sobre la guerra y la violencia eclipsaba naturalmente algunos viejos temas conservadores relacionados con el mercado. En esta edición, he intentado remediar esto. He reducido cuatro de los capítulos que trataban sobre la guerra y la paz, y he añadido tres capítulos nuevos sobre las ideas económicas de la derecha: uno sobre Burke y su teoría del valor; otro sobre Nietzsche, Hayek y la escuela económica austriaca; y otro sobre Trump. El resultado es un relato mucho más extenso de las ideas de la derecha sobre la guerra y el capitalismo, que muestra que el compromiso con el libre mercado no es algo singular del conservadurismo estadounidense ni un elemento reciente de la derecha. Las tensiones entre lo político y lo económico, entre una concepción aristocrática de la política y las realidades del capitalismo moderno, son un *leitmotiv* de la tradición conservadora en Europa y en Estados Unidos, y por tanto constituyen también un *leitmotiv* de este libro.

En segundo lugar, de todas las críticas que este libro generó, la que me pareció más acertada fue una que provenía más de los lectores que de los reseñistas. Esta crítica era menos sustantiva que estructural: el libro, se quejaban los lectores, comenzaba con una tesis que se argumentaba con

contundencia, pero luego se deslizaba hacia una colección de ensayos aparentemente informe. A lo largo de los años, me he tomado en serio esta crítica. Aunque tenía una estructura clara en la cabeza para la primera edición, resulta evidente que no logré transmitir esa sensación a mis lectores.

Para la segunda edición, he revisado el libro. Comienza con tres ensayos teóricos que plantean los bloques de construcción de la derecha. Lo llamo un «manual básico» de la reacción. Examina contra qué reacciona la derecha (movimientos emancipatorios de la izquierda) y lo que intenta proteger (lo que llamo «la vida privada del poder»); cómo hace sus contrarrevoluciones a través de una reconfiguración de lo viejo y de préstamos de lo nuevo, especialmente de la izquierda; cómo combina el elitismo y el populismo, convirtiendo el privilegio en algo popular; y la centralidad de la violencia en sus medios y fines.

El resto del libro está organizado cronológica y geográficamente. La segunda parte nos lleva a la zona cero de la política reaccionaria: los viejos regímenes europeos desde el siglo XVII hasta comienzos del siglo XX. Situándome en tres momentos distintos de la contrarrevolución —la Guerra Civil inglesa, la Revolución francesa y el interregno protosocialista entre la Comuna de París y la Revolución bolchevique—, analizo cómo Hobbes, Burke, Nietzsche y Hayek intentaron formular una política del privilegio en y para la era democrática. Los capítulos sobre Burke, Nietzsche y Hayek prestan especial atención a sus intentos de forjar, en el contexto de una economía capitalista, una política aristocrática de la guerra y del mercado. La tercera parte nos lleva a la apoteosis reaccionaria del conservadurismo estadounidense desde 1950 hasta ahora. Aquí ofrezco una lectura atenta de cinco momentos de la reacción estadounidense: la utopía capitalista que trazó Ayn Rand a mitad de siglo; la fusión de la ansiedad de raza y de género en el Partido Republicano de Barry Goldwater y Richard Nixon; los tambores de guerra en la imaginación neoconservadora; y las visiones darwinistas de Antonin Scalia y Donald Trump.

Este libro está modelado a partir de la estructura de la música clásica, con un tema y sus variaciones. La primera parte anuncia el tema. Las partes segunda y tercera son las variaciones, donde cada capítulo es una amplificación o modificación del tema original. El libro no es una historia exhaustiva de la derecha; es una colección de ensayos sobre la derecha. Y, aunque la sensibilidad que informa estos ensayos es historicista, y sigue por tanto el cambio y la continuidad a lo largo del tiempo —muestra, por ejemplo, que Hayek y la escuela austriaca de economía reflejaban algunas ideas

contenidas en los textos de Burke sobre el mercado, o que las inconsistencias de Trump están vinculadas a declaraciones anteriores sobre la contradicción que encontramos en Burke y Bagehot—, la estructura del conjunto es más episódica que estrictamente histórica. Todos los capítulos en las partes 2 y 3 se pueden leer como ejemplos de las tesis de la primera parte. Pero, aunque es posible que el lector no quede convencido de la primera parte si no lee el resto de los capítulos, cada uno de estos puede leerse como un ensayo independiente sobre una figura, un tema o un momento particular.

Con una excepción: el capítulo 11. Ahí explico lo que considero nuevo y viejo en el caso de Donald Trump basándome en mi lectura de la tradición conservadora. Por escandalosas y estremecedoras que hayan sido las palabras de Trump, muchas son coherentes con las palabras de sus antecesores. Para entender mi enfoque sobre Trump —lo que subrayo y lo que me salto—, hay que leer todo el libro. En el último capítulo, para evitar el riesgo de repetirme, he tenido que asumir que el lector había leído los capítulos anteriores. Reconozco que esto coloca mis argumentos en una posición vulnerable a la malinterpretación y el reconocimiento erróneo; los lectores pueden pensar que no he prestado suficiente atención a los aspectos de Trump que les resultan más perturbadores. Pero, puesto que he revisado este libro con la vista puesta en el futuro —mirando más allá de los titulares del momento con la esperanza de que esta edición pueda soportar la prueba del tiempo mejor que las que la precedieron—, he decidido confiar en la buena fe del lector de hoy y en la distancia histórica del lector de mañana.

LA MENTE
EL CONSERVADURISMO DESDE
REACCIONARIA
EDMUND BURKE HASTA DONALD TRUMP

¿No sabes que «No» es
la palabra más salvaje que podemos
consignar en el idioma?

EMILY DICKINSON

PARTE I

REACCIÓN. MANUAL BÁSICO

01
La vida privada del poder

> Un partido político podría descubrir que ha tenido una historia, antes de ser totalmente consciente o haber acordado sus principios permanentes; podría haber llegado a su verdadera formación a través de una sucesión de metamorfosis y adaptaciones, durante las cuales algunos asuntos habrían quedado anticuados y habrían surgido otros nuevos. Cuáles son esos principios fundamentales probablemente solo se descubrirá a través de un examen cuidadoso de su comportamiento a través de su historia y del examen de lo que sus mentes más reflexivas y filosóficas han dicho en su nombre; y solo un análisis histórico preciso y un análisis juicioso podrá discriminar entre lo permanente y lo transitorio; entre aquellas doctrinas y principios que debe siempre y en toda circunstancia mantener, o denunciar como un fraude, y aquellos marcados por circunstancias especiales, que solo son inteligibles y justificables a la luz de esas circunstancias.
> T. S. ELIOT, «The Literature of Politics»

Desde que empezó la era moderna, los hombres y las mujeres que estaban en posiciones subordinadas se han manifestado contra sus superiores en el Estado, la Iglesia, el lugar de trabajo y otras instituciones jerárquicas. Se han unido bajo banderas diferentes —el movimiento obrero, el feminismo, el abolicionismo, el socialismo— y han gritado eslóganes distintos: libertad, igualdad, derechos, democracia, revolución. En prácticamente todos los casos sus superiores han ofrecido resistencia, de forma violenta y no violenta, legal e ilegal, de modo abierto y encubierto. Esos avances y repliegues de la democracia conforman la historia de la política moderna, o al menos una de sus historias.

Este libro trata de la segunda mitad de la historia, del repliegue: las maniobras y las ideas políticas —llamadas conservadoras, reaccionarias, revanchistas, contrarrevolucionarias— que crecen de él y lo originan. Estas ideas, que ocupan el lado derecho del espectro político, se forjan en la batalla. Siempre ha sido así, al menos desde que emergieron por primera vez como ideologías formales durante la Revolución francesa. Las batallas de las que

surgen no son entre naciones, sino entre grupos sociales, o, en términos generales, entre aquellos que tienen más poder y aquellos que tienen menos. Para entender esas ideas, tenemos que entender la historia. Porque eso es lo que es el conservadurismo: una meditación, así como una versión teórica, sobre la experiencia de tener el poder, verlo amenazado e intentar recuperarlo de nuevo.

A pesar de las diferencias reales que existen entre ellos, los trabajadores de una fábrica se parecen a las secretarias de una oficina, a los campesinos de una finca, a los esclavos de una plantación —incluso a las mujeres en un matrimonio— en que todos ellos viven y trabajan en condiciones de poder desigual. Se someten y obedecen en atención a las exigencias de sus gerentes y sus amos, sus maridos y sus señores. Son disciplinados y castigados. Hacen mucho y reciben poco. A veces su suerte es libremente elegida —los trabajadores firman contratos con sus empleadores, las esposas con sus maridos—, pero su vinculación pocas veces lo es. ¿Qué contrato, después de todo, podría detallar los entresijos, los dolores diarios y el sufrimiento continuado de un trabajo o un matrimonio? A lo largo de la historia de Estados Unidos, el contrato ha servido a menudo como conducto para una coerción y restricción imprevistas, en particular en instituciones como el lugar de trabajo y la familia, donde los hombres y las mujeres pasan una gran parte de su vida. Los jueces, favorables a los intereses de los empleadores y los maridos,[3] han interpretado que los contratos de trabajo y de matrimonio contenían toda clase de cláusulas no escritas de servidumbre que tanto las esposas como los trabajadores consentían tácitamente, aunque no tuvieran conocimiento de ellas o hubieran deseado estipularlas de otro modo.

Hasta 1980, por ejemplo, era legal en todos los estados de la Unión que un marido violara a su esposa.[4] La justificación se remonta a un tratado de 1736 del jurista inglés Matthew Hale. Cuando una mujer se casa, argumentaba Hale, acepta implícitamente «entregarse de este modo [sexualmente] a su marido». Se trata de un consentimiento tácito, aunque inconsciente, «del que no se puede retractar» mientras dure la unión. En una fecha tan avanzada como 1957 —en la época de la Warren Court—, un tratado legal estándar podía decir: «Un hombre no comete violación al tener relaciones sexuales con su esposa legal, aunque lo haga por la fuerza y contra su voluntad». Si una mujer (o un hombre) intentaba incluir en el contrato matrimonial el requisito del consentimiento explícito para que hubiera sexo, los jueces estaban legalmente obligados a ignorar o invalidar esa petición. El consentimiento implícito era un rasgo estructural del contrato que ninguna de las dos partes

podía alterar. Como la opción del divorcio no estuvo ampliamente disponible hasta la segunda mitad del siglo XX, el contrato matrimonial condenaba a las mujeres a ser las esclavas sexuales de sus maridos.[5] Una dinámica similar funcionaba en el contrato de trabajo: los trabajadores aceptaban ser contratados por sus empleadores, pero hasta el siglo XX ese consentimiento abarcaba, según los jueces, condiciones de servidumbre implícitas e irrevocables; además, la opción de abandonar el puesto era mucho menos accesible, tanto en términos legales como prácticos, de lo que se podría pensar.[6]

De vez en cuando, sin embargo, los subordinados de este mundo discuten su destino. Protestan por sus condiciones, escriben cartas y peticiones, se unen a movimientos y plantean exigencias. Sus objetivos pueden ser mínimos y discretos —mejores normas de seguridad para las máquinas de las fábricas, poner fin a la violación dentro del matrimonio—, pero al plantearlos elevan el espectro de un cambio más fundamental en el poder. Dejan de ser sirvientes o suplicantes para convertirse en agentes que hablan y actúan en su propio nombre. Más que las propias reformas, es la asunción de un papel activo por parte de la clase sometida —la aparición de una voz de protesta insistente e independiente— lo que molesta a sus superiores. La Reforma Agraria de Guatemala de 1952 redistribuyó más seis mil kilómetros cuadrados de tierra entre cien mil familias campesinas. En la mente de las clases dirigentes del país, eso no era nada en comparación con la riada de debate político que la ley parecía desatar. Los reformistas progresistas, se quejaba el arzobispo de Guatemala, enviaban a campesinos locales «dotados de facilidad de palabra» a la capital, donde tenían oportunidad de «hablar en público». Ese era el gran mal de la Reforma Agraria.[7]

En su último discurso importante ante el Senado, John C. Calhoun, antiguo vicepresidente y principal portavoz de la causa sureña, calificó la decisión del Congreso de mediados de 1830 de recibir peticiones abolicionistas como el momento en que la nación se situó en un camino irreversible de confrontación en torno a la esclavitud. Tras una carrera de cuatro décadas, durante la cual había asistido a derrotas como la de la posición de los esclavistas sobre la Tarifa de las Abominaciones, la Crisis de la Nulificación y la Ley de la Fuerza,[8] la mera aparición del discurso de los esclavos en la capital de la nación le parecía al agonizante Calhoun la señal de que la revolución había comenzado.[9] Y cuando, medio siglo después, los sucesores de Calhoun intentaron volver a meter en la botella al genio abolicionista, su objetivo fue de nuevo combatir el papel activo de la

población negra. Explicando la proliferación en las décadas de 1890 y 1900 de convenciones constitucionales que restringían el derecho a voto en todo el Sur, un delegado de una de ellas declaró: «El gran principio subyacente de este movimiento de las convenciones […] era la eliminación de los negros de la política de este estado».[10]

La historia del movimiento obrero en Estados Unidos está plagada de quejas similares de parte de las clases empleadoras y sus aliados en el gobierno, no porque los trabajadores sindicados sean violentos, perturbadores o poco rentables, sino por ser independientes y organizarse por su cuenta. De hecho, su organización es tan potente que, a ojos de sus superiores, amenaza con convertir al Estado y al empleador en algo superfluo. Durante la Gran Huelga del Ferrocarril de 1877, los trabajadores ferroviarios que hacían huelga en San Luis empezaron a dirigir ellos mismos los trenes. Temerosos de que la población pudiera concluir que los trabajadores eran capaces de gestionar el ferrocarril, los dueños intentaron detenerlos lanzando su propia huelga para demostrar que ellos eran los dueños y que solo los dueños podían hacer que los trenes circularan con puntualidad. Durante la huelga general de Seattle de 1919, los trabajadores se esforzaron mucho en aportar los servicios gubernamentales básicos, incluyendo la ley y el orden. Tuvieron tanto éxito que el alcalde concluyó que la mayor amenaza era la capacidad de los obreros de limitar la violencia y la anarquía.

> La llamada huelga compasiva de Seattle fue un intento de revolución. Que no hubiera violencia no altera este hecho. […] Es cierto que no había pistolas, bombas ni asesinatos. La revolución, repito, no necesita violencia. La huelga general, tal como se practicó en Seattle, es en sí el arma de la revolución, aún más peligrosa porque es silenciosa. […] Es decir, deja al gobierno sin función. Y eso es lo único que hace falta para rebelarse, no importa cómo se logre.[11]

Bien entrado el siglo XX, los jueces denunciaron a los trabajadores sindicados por formular sus propias definiciones de los derechos y recopilar su propio registro de reglas de las fábricas. Esos trabajadores, señalaba una corte federal, se veían como «exponentes de una ley más elevada que la que […] administran los tribunales». Según declaró el Tribunal Supremo, estaban ejerciendo «poderes que solo pertenecen al gobierno», constituyéndose como «un tribunal autodesignado» de ley y orden.[12]

El conservadurismo es la voz teórica de este ánimo contra la capacidad de acción de las clases subordinadas. Es el encargado de aportar un argumentario consistente y profundo que justifique por qué no se debería permitir que los

estamentos más bajos ejerzan su voluntad independiente, por qué no se les debería permitir gobernarse a sí mismos ni dirigir la comunidad política. La sumisión es su primer deber; la capacidad de acción es una prerrogativa de la élite.

Aunque se afirma a menudo que la izquierda defiende la igualdad y la derecha la libertad, esta noción plantea mal el verdadero desacuerdo entre la una y la otra. Históricamente, los conservadores han favorecido la libertad para las clases más elevadas y restricciones para los estamentos más bajos. Lo que al conservador le desagrada de la igualdad, en otras palabras, no es que amenace la libertad, sino que esta se extienda. Porque en esa extensión ve una pérdida de su propia libertad. «Todos estamos de acuerdo con respecto a nuestra propia libertad», declaró Samuel Johnson. «Pero no estamos de acuerdo con respecto a la libertad de los demás: cuando nosotros la conseguimos, otros la deben perder en la misma proporción. Creo que no tenemos muchos deseos de que la masa tenga la libertad de gobernarnos».[13] Esa era la amenaza que veía Edmund Burke en la Revolución francesa: no solo una expropiación de la propiedad o una explosión de violencia, sino una inversión en las obligaciones de la deferencia y el mando. «Los igualadores», afirmaba, «solo cambian y pervierten el orden natural de las cosas».

> La ocupación de un peluquero, o de un fabricante de velas, no puede ser una cuestión de honor para nadie —por no hablar de otras ocupaciones más serviles—. Esa clase de hombres no debería sufrir opresión del Estado; pero el Estado sufre opresión si se permite que ellos, ya sea individual o colectivamente, puedan gobernar.[14]

A causa de su pertenencia a una comunidad política, admitía Burke, los hombres tenían muchos derechos: al fruto de su trabajo, a su herencia, a la educación, etc. Pero se negaba a conceder a todos los hombres el derecho, que quizá pudieran aspirar a tener, de tomar «parte en el poder, la autoridad y la dirección» en la «administración del Estado».[15]

La amenaza de la extensión de la libertad también es muy grande cuando las exigencias de la izquierda pasan al terreno económico. Si las mujeres y los trabajadores poseen suficientes recursos económicos para tomar decisiones independientes, tendrán la libertad de no obedecer a sus maridos y empleadores. Por eso Lawrence Mead, uno de los principales opositores al estado de bienestar en las décadas de 1980 y 1990, declaró que el receptor de los beneficios «debe volverse menos libre en algunos sentidos y no más».[16] Para el conservador, la igualdad entraña algo más que una redistribución de

recursos, oportunidades y resultados, aunque eso también le desagrada.[17] Lo que la igualdad significa en último término es la rotación en el poder.

El conservador no se equivoca cuando evalúa la amenaza de la izquierda en estos términos. Antes de morir, G. A. Cohen, una de las voces más agudas del marxismo contemporáneo, argumentó que buena parte del programa de redistribución económica del marxismo se podía ver no como el sacrificio de la libertad en aras de la igualdad, sino como la extensión de la libertad de unos pocos hacia la mayoría.[18] Y, de hecho, los grandes movimientos modernos de emancipación (desde el feminismo hasta la lucha por los derechos laborales y civiles) han tenido siempre en cuenta el vínculo entre libertad e igualdad. Al alejarse de la familia, la fábrica y el campo, donde la falta de libertad y la desigualdad son caras de la misma moneda, han convertido la libertad y la igualdad en partes irreductibles de un solo conjunto que se refuerzan mutuamente. El vínculo entre libertad e igualdad no ha hecho más admisible para la derecha el argumento a favor de la redistribución. Como se lamentaba un ingenioso conservador al hablar de la visión de la socialdemocracia que tenía John Dewey, «se han hecho tantos malabares con las definiciones de libertad e igualdad que las dos se refieren aproximadamente a la misma condición».[19] Lejos de ser un juego de manos de los progresistas, sin embargo, esta síntesis de libertad e igualdad es un postulado central de la política de la emancipación. Que la política se conforme o no con el postulado es, por supuesto, otra historia. Pero, para los conservadores, la preocupación se centra menos en la traición del postulado que en su cumplimiento.

Una de las razones por las que el ejercicio de agencia política por parte del subordinado agita de tal modo la imaginación conservadora es que se produce en un escenario íntimo. Cada gran estallido político —la toma del Palacio de Invierno, la marcha sobre Washington— es puesto en acción por un estímulo privado: la lucha por los derechos y la posición en la familia, la fábrica y el campo. Los políticos y los partidos hablan de constitución y enmiendas, de derechos naturales y privilegios heredados. Pero el tema real de sus deliberaciones es la vida privada del poder. «Este es el secreto de las oposiciones a la igualdad de la mujer en el Estado», escribió Elizabeth Cady Stanton. «Los hombres no están preparados para reconocerlo en casa».[20] Tras el altercado en la calle o el debate en el Parlamento, la criada le responde a su ama y el trabajador desobedece a su patrón. Por eso nuestros debates políticos —no solo sobre la familia, sino también sobre el estado de bienestar, los derechos civiles y muchas otras cosas— pueden ser tan explosivos:

afectan a las relaciones más personales del poder. También por eso han sido tantas veces los novelistas quienes han tenido que explicar nuestra política. En la cúspide del Movimiento de los Derechos Civiles, James Baldwin viajó a Tallahassee. Allí, en un imaginario apretón de manos, encontró la transcripción oculta de una crisis constitucional.[21]

> Soy el único pasajero negro en el aeropuerto en ruinas de Tallahasse. Es un opresivo día de sol. Un chófer negro, que lleva un perro pequeño atado a una correa, se reúne con su empleadora blanca. Se muestra atenta con el perro, discreta respecto a mi presencia y respetuosa hacia ella de una manera vigilante y paciente. Es una mujer de mediana edad, resplandeciente y muy maquillada, y está encantada de ver a los dos seres que hacen agradable su vida. Estoy seguro de que nunca se le ha ocurrido que ninguno de los dos pueda tener la capacidad de juzgarla o emitir un juicio rudo. Cuando se dirige hacia su chófer, casi podría parecer que está saludando a un amigo. Ningún amigo podría alegrarle más el rostro. Si me sonriera a mí de ese modo, me saldría darle la mano. Pero si extendiera la mano, el pánico, el asombro y el horror se apoderarían de su expresión, la atmósfera se ensombrecería y el peligro, incluso la amenaza de muerte, lo inundaría todo.
> De esos pequeños signos y símbolos depende la cábala sureña.[22]

El conflicto acerca de la esclavitud africana —el precedente que sobrevuela este fragmento de la imaginación de Baldwin— ofrece un ejemplo instructivo. Una de las características que definen la esclavitud en Estados Unidos es que, a diferencia de los esclavos en el Caribe o de los siervos en Rusia, muchos esclavos del Sur vivían en una pequeña propiedad junto a sus amos. Estos conocían los nombres de sus esclavos; estaban al corriente de sus nacimientos, matrimonios y muertes; y celebraban fiestas para honrar esas fechas. La interacción personal entre amo y esclavo carecía de paralelos en otras partes, e hizo que el visitante Frederick Law Olmsted señalara, sobre «la íntima cohabitación de los negros y los blancos» de Virginia, que aquella «familiaridad y cercanía habría producido asombro, si no un manifiesto desagrado, en cualquier compañía del norte».[23] Solo las «relaciones de marido y mujer, padres e hijos, hermanos y hermanas», escribió el apologeta de la esclavitud Thomas Dew, generaban «un vínculo más estrecho» que el que se establecía entre amo y esclavo; esta última relación, declaró William Harper, otro defensor de la esclavitud, «era una de las relaciones más íntimas de la sociedad».[24] Tras la abolición de la esclavitud, muchos blancos lamentaron el enfriamiento en las relaciones entre las razas. «Me gustan los negros», dijo un nativo de Mississippi en 1918, «pero el vínculo entre nosotros no es tan fuerte como el que tenían mi padre y sus esclavos».[25]

La mayor parte de estas afirmaciones eran propaganda y autoengaño, por supuesto, pero en un aspecto no lo eran: la cercanía entre amo y esclavo

implicaba un modo de gobierno excepcionalmente personal. Los amos ideaban e implementaban reglas «inusualmente detalladas» para sus esclavos, les dictaban cuándo tenían que levantarse, comer, trabajar, dormir, atender el huerto, visitar y rezar. Los amos decidían con respecto a las parejas y matrimonios de sus esclavos. Ponían nombres a sus hijos y, cuando lo dictaba el mercado, separaban a esos hijos de sus padres. Y aunque los amos —así como sus hijos y sus vigilantes— disponían de los cuerpos de sus esclavas cuando les apetecía, les parecía correcto patrullar y castigar cualquier encuentro sexual entre sus esclavos.[26] Al vivir con ellos, los amos disponían de un medio directo para controlar su comportamiento y de un mapa detallado de todas las conductas que debían controlarse.

Las consecuencias de esta proximidad no solo las percibía el esclavo, sino también el amo. Al ejercer su dominio de modo permanente, este acabó identificándose de una forma absoluta con su posición. Esta identificación era tan intensa que cualquier señal de desobediencia por parte del esclavo —no digamos de emancipación— el amo la vivía como un ataque intolerable a su persona. Cuando Calhoun declaró que la esclavitud «ha crecido con nuestra sociedad e instituciones, y está tan entretejida con ellas que destruirla sería como destruirnos como pueblo», no se refería solamente a la sociedad de manera agregada o abstracta.[27] Pensaba en hombres individuales absortos en la experiencia cotidiana de gobernar la vida de otros hombres y mujeres. Si eliminabas esa experiencia, no solo destruías al propietario, sino también al hombre —y a otros muchos hombres que aspiraban a convertirse en propietarios o pensaban que ya eran como ellos—.

Como el amo ponía tan poca distancia entre él mismo y su posición de dominio, llegaba hasta extremos impensables para mantenerla. Por todo el continente americano los esclavistas defendían sus privilegios, pero en ningún lugar lo hacían con la intensidad o violencia de los amos del Sur estadounidense. Fuera del Sur, escribió C. Vann Woodward, el fin de la esclavitud era «la liquidación de una inversión». Dentro, era «la liquidación de una sociedad».[28] Y cuando, después de la Guerra de Secesión, la clase de los propietarios siguió luchando con igual ferocidad para restaurar sus privilegios y su poder, la proximidad del mando —la familiaridad del dominio— era lo que más tenían en mente. Como dijo en 1871 Henry McNeal Turner, un republicano negro de Georgia: «No les importa tanto que el Congreso admita a negros en sus salones […], pero no quieren que los negros les manden en casa». Cien años después, un jornalero negro de Mississippi recurriría a una expresión de lo más cotidiana para describir las

relaciones entre los negros y los blancos: «Teníamos que cuidar de ellos como nuestros hijos cuidan de nosotros».[29]

Cuando el conservador observa un movimiento democrático impulsado desde abajo, lo que ve (además de un ejercicio de autonomía) es una perturbación terrible en la vida privada del poder. Mientras presenciaba la elección de Thomas Jefferson en 1800, Theodore Sedgwick se lamentaba: «La aristocracia de la virtud está destruida; la influencia personal ha terminado».[30] A veces el conservador está personalmente implicado en esa vida, otras veces no. En todo caso, es la percepción del agravio privado que se esconde tras la conmoción pública lo que presta a la teoría conservadora su ingenio táctil y su ferocidad moral. «El objeto real» de la Revolución francesa, le dijo Burke al parlamento en 1790, es «romper todas las conexiones naturales y civiles que regulan y unen la comunidad a través de una cadena de subordinación; levantar a los soldados contra sus oficiales; a los criados contra sus amos; a los comerciantes contra sus clientes; a los trabajadores contra sus empleadores; a los inquilinos contra sus arrendatarios; a los curas contra sus obispos». La insubordinación se convirtió rápidamente en un tema frecuente y fundamental en los pronunciamientos de Burke sobre los acontecimientos que se desarrollaban en Francia. Un año después, escribió en una carta que, a causa de la Revolución, «ninguna casa está a salvo de sus criados, y ningún Oficial de sus Soldados, y ningún Estado o constitución de la conspiración y la insurrección».[31] En otro discurso ante el parlamento en 1791, declaró que «una constitución fundada en los llamados derechos del hombre» abrió «la caja de Pandora» por todo el mundo, Haití incluido: «Los negros se alzaron contra los blancos, los blancos contra los negros, y cada uno contra el otro en asesina hostilidad; la subordinación fue destruida».[32] Al final de su vida, declaró que para los jacobinos nada merecía «el nombre de virtud pública, a menos que implicase violencia sobre lo privado».[33]

Esa visión sobre la erupción de lo privado es tan poderosa que puede convertir a un reformista en un reaccionario. Educado en la Ilustración, John Adams creía que «el consentimiento del pueblo» era «el único fundamento moral del gobierno».[34] Pero cuando su esposa sugirió que una discreta versión de ese principio se extendiera a la familia, no le pareció bien. «Y, por cierto», le escribió Abigail, «en el nuevo código de leyes que supongo que creerás necesario hacer, espero que te acuerdes de las señoras y seas más generoso y favorable con ellas que tus antepasados. No pongas un poder tan ilimitado en manos de los maridos. Recuerda que todos los hombres serían tiranos si pudieran».[35] La respuesta de su marido:

> Nos han dicho que nuestra lucha ha aflojado las correas del gobierno en todos los ámbitos; que los niños y los aprendices eran desobedientes; que las escuelas y las universidades se habían vuelto turbulentas; que los indios desdeñaban a sus guardianes, y que los negros trataban a sus amos con insolencia. Pero tu carta insinuaba por primera vez que otra tribu, más numerosa y poderosa que todas las anteriores, estaba descontenta.

Aunque suavizó su respuesta con ironía juguetona —rezaba por que George Washington lo protegiera del «despotismo de la enagua»—,[36] Adams se sintió claramente inquieto por esta irrupción de la democracia en la esfera privada. En una carta a James Sullivan, mostró su preocupación por que la Revolución «confundiera y destruyera todas las distinciones», desatando por toda la sociedad un espíritu de insubordinación tan intenso que disolviera todo orden. «No acabaría nunca».[37] Independientemente de lo democrático que fuera un Estado, lo imperativo era que la sociedad siguiera siendo una federación de dominios privados, donde los maridos gobernaran sobre las mujeres y los amos sobre los aprendices, y donde cada uno «conociera su lugar y estuviera obligado a mantenerlo».[38]

Históricamente, los conservadores han buscado detener el avance de la democracia tanto en la esfera pública como en la privada, basándose en la idea de que el progreso en una de ellas espolea necesariamente el progreso en la otra. «A fin de mantener al Estado fuera de las manos del pueblo», escribió el monárquico francés Louis de Bonald, «hay que mantener a la familia lejos de las manos de las mujeres y los niños».[39] Incluso en Estados Unidos, este esfuerzo ha dado sus frutos a lo largo del tiempo. A pesar de nuestro relato *whiggish* sobre el constante ascenso de la democracia, el historiador Alexander Keyssar ha demostrado que la lucha por el voto en Estados Unidos ha sido una historia tanto de retracción y contracción como de progreso y expansión, «con tensiones y aprensiones de clase» por parte de las élites políticas y económicas, que constituyeron «el obstáculo más importante para el sufragio universal […] desde finales del siglo XVIII hasta la década de 1960».[40]

Aun así, la posición más profunda y profética de la derecha ha sido la de Adams: cede el campo de lo público si es necesario, pero debes mantenerte firme en el terreno privado. Permite que los hombres y las mujeres se vuelvan ciudadanos democráticos del Estado, pero asegúrate de que siguen siendo vasallos feudales en la familia, la fábrica y el campo. La prioridad del debate político conservador ha sido mantener los regímenes privados del poder, incluso a costa de la fortaleza e integridad del Estado. Podemos ver en acción esta aritmética política en la sentencia de un tribunal federal de Massachusetts

que estipulaba que una mujer lealista que había huido de la revolución, era asistente de su marido y no debía ser considerada responsable de la huida ni sus propiedades debían ser confiscadas por el Estado; en la negativa de los esclavistas del Sur a entregar a sus esclavos a la causa confederada; y en la más reciente insistencia por parte del Tribunal Supremo de que las mujeres no pueden ser legalmente obligadas a formar parte de jurados porque todavía se las considera «el centro de la vida familiar y casera», con sus «propias responsabilidades especiales».[41]

El conservadurismo, por tanto, no viene determinado por el compromiso de limitar el gobierno y la libertad; tampoco por la cautela ante el cambio, la creencia en la reforma evolutiva o la política de la virtud. Esos pueden ser productos derivados del conservadurismo, algunos de sus modos de expresión históricamente específicos y siempre cambiantes, pero no son el propósito que lo anima. El conservadurismo tampoco es una fusión improvisada de capitalistas, cristianos y guerreros, ya que esa fusión viene impulsada por una fuerza más elemental: la oposición a que los hombres y las mujeres se liberen de los grilletes de sus superiores, particularmente en la esfera privada. Esa visión parecería estar muy alejada de la defensa libertaria del libre mercado, con su celebración del individuo atomista y autónomo. Pero no es así. Cuando el libertario observa la sociedad, no ve individuos aislados; ve grupos privados, a menudo jerárquicos, en los que el padre gobierna sobre su familia y el propietario sobre sus empleados.[42]

La posición conservadora no se basa en la simple defensa del lugar y los privilegios que le corresponden a uno mismo —como he dicho, el conservador no tiene por qué estar activamente implicado en el sistema que defiende (ni beneficiarse de él); muchos, como veremos, no lo están—, sino en la convicción genuina de que un mundo emancipado sería feo, brutal, vil y aburrido. Y carecería de la excelencia de un mundo en el que el mejor hombre mande al peor. Cuando Burke, en la carta antes citada, añade que el «gran objeto» de la Revolución es «desarraigar esa cosa llamada *el aristócrata*, el noble o el caballero», no solo se refiere al poder de la nobleza; también se refiere a la distinción que el poder lleva al mundo.[43] Si el poder desaparece, la distinción desaparece con él. La conexión entre excelencia y gobierno es lo que crea en los Estados Unidos de posguerra esa improbable alianza entre el libertario, con su visión del poder ilimitado en el lugar de trabajo; el tradicionalista, con su visión del gobierno del padre en la casa; y el estadista, con su concepción de un líder heroico que deja la huella de su mano sobre la faz de la tierra. Cada uno a su manera ha suscrito, desde el siglo XIX, esta

típica afirmación del credo conservador: «Obedecer a un verdadero superior […] es una de las virtudes más importantes, una virtud absolutamente esencial para la consecución de cualquier cosa que sea grande y duradera».[44]

La afirmación de que las ideas conservadoras son un modo de práctica contrarrevolucionaria es probable que despierte alguna duda o que provoque algún escalofrío. Que la defensa del poder y el privilegio es una empresa desprovista de ideas es un viejo axioma de la izquierda. «La historia intelectual», sostiene un estudio reciente del conservadurismo estadounidense, «nunca está de más», pero «no es el enfoque más directo para explicar el poder del conservadurismo en Estados Unidos».[45] Los escritores liberales siempre han retratado la política de derechas más como un pantano emocional que como un movimiento de opinión fundamentado: Thomas Paine decía que la contrarrevolución entrañaba «la eliminación del conocimiento»; Lionel Trilling describía el conservadurismo estadounidense como una mezcla de «gestos mentales irritados que buscan asemejarse a ideas»; Robert Paxton definió el fascismo como «una cuestión de tripas», no «del cerebro».[46] Los conservadores, por su parte, han tendido a estar de acuerdo.[47] Después de todo, fue Palmerston quien, siendo un *tory*, puso el epíteto de «estúpido» al Partido Conservador. Al adoptar el papel del noble rural con pocas luces, el conservador ha abrazado la posición de F. J. C. Hearnshaw, según la cual «normalmente, para objetivos prácticos, basta con que los conservadores se sienten a pensar, sin decir nada, o simplemente se sienten».[48] Aunque hayan dejado de resonar los tonos aristocráticos de ese discurso, el conservador todavía se aferra a la etiqueta de autodidacta e iletrado; es parte de su encanto populista y de su atractivo democrático. Como observa el conservador *Washington Times*, los republicanos «se definen a menudo como el "partido estúpido"».[49] Nada más lejos de la realidad, como veremos. El conservadurismo es una praxis impulsada por las ideas, y por mucho que la derecha se acicale o que la izquierda cree polémica, el catálogo mental que uno puede encontrar en ella no se reducirá ni desaparecerá.

A los conservadores es probable que este argumento les genere rechazo por una razón diferente: amenaza la pureza y la profundidad de las ideas conservadoras. Para muchos, la palabra «reacción» connota una irreflexiva y humilde búsqueda del poder.[50] Pero la reacción no es un reflejo. Empieza con una cuestión de principio —que unos tienen la capacidad de mandar sobre otros, y por tanto deberían hacerlo— y luego recalibra ese principio a la luz de un desafío democrático que llega desde abajo. Esta recalibración no es una tarea fácil, porque estos desafíos tienden por su propia naturaleza a

desmentir el principio. Después de todo, si es verdad que la clase dominante está en condiciones de mandar, ¿por qué y cómo ha permitido que surja un desafío a su poder? ¿Qué dice el surgimiento de uno sobre la capacidad de la otra?[51] El conservador afronta un obstáculo adicional: ¿cómo defender un principio de gobierno en un mundo en el que nada es sólido y todo fluye? Desde el momento en que el conservadurismo entró en escena, ha tenido que combatir el declive de ideas antiguas y medievales sobre un universo ordenado en el que permanentes jerarquías de poder reflejaban la estructura eterna del cosmos. El derrocamiento del antiguo régimen no solo refleja la debilidad e incompetencia de sus líderes, sino también una verdad más amplia sobre la falta de un diseño del mundo. (La idea de que el conservadurismo refleja la revelación de que el mundo no tiene jerarquías naturales puede parecer extraña en nuestra era del Diseño Inteligente. Pero, como han señalado Kevin Mattson y otros, el Diseño Inteligente no se basa en la misma clase de supuesto medieval de una estructura firme y eterna en el universo, y sus argumentos contienen a menudo dosis de relativismo y escepticismo. De hecho, uno de los principales defensores de la teoría del Diseño Inteligente ha afirmado que aunque él no es «un posmoderno», ha «aprendido mucho» del posmodernismo).[52] Reconstruir el viejo régimen haciendo frente a una fe decreciente en las jerarquías permanentes se ha revelado una tarea difícil. No es sorprendente que también haya producido algunas de las obras más notables del pensamiento moderno.

Pero hay otra razón por la que deberíamos ser cautelosos a la hora de desdeñar el empuje reaccionario del conservadurismo, y es el testimonio de la tradición. Desde Burke, ha sido motivo de orgullo entre los conservadores que el suyo sea un modo contingente de pensamiento. A diferencia de sus oponentes de la izquierda, los conservadores no despliegan un plano antes de que se produzcan los acontecimientos. Leen situaciones y circunstancias, no textos y libros; prefieren la adaptación y la intimación, en vez de la aserción y la declamación. Como veremos, hay cierta verdad en la afirmación de que la mente conservadora es extraordinariamente ágil y presta atención a los cambios de contexto y de fortuna mucho antes de que otros se den cuenta de que ocurren. Con su profunda conciencia del paso del tiempo, el conservador posee un virtuosismo táctico que pocos pueden igualar. Es lógico que el conservadurismo sea especialmente sensible a los movimientos y contramovimientos del poder que he esbozado antes, pues está siempre vinculado a este último. Esos movimientos y contramovimientos, como he dicho, conforman la historia de la política moderna, y parecería extraño que

una mente tan en sintonía con las contingencias que se producen a su alrededor no estuviera bien versada en esa historia y no se viera alentada por ella más que por cualquier otra historia.

De hecho, desde la afirmación de Burke de que él y los suyos habían sido «empujados hacia la reflexión» por la Revolución francesa hasta la admisión de Russell Kirk de que el conservadurismo es un «sistema de ideas» que «ha sostenido a los hombres […] en su resistencia contra las teorías radicales y las transformaciones sociales desde el comienzo de la Revolución francesa», el conservador ha afirmado sin ambages que el suyo es un conocimiento producido en reacción a la izquierda.[53] (Burke decía que su «base» era la idea de que nunca había «existido» un «mal» más grande que la Revolución francesa).[54] A veces, esa afirmación ha sido explícita. Salisbury, tres veces primer ministro de Gran Bretaña, escribió que «la implacable e incesante hostilidad hacia el radicalismo es la definición esencial del conservadurismo. El miedo de que los radicales pudieran triunfar es la única causa final que el Partido Conservador puede aducir para justificar su propia existencia».[55] Más de medio siglo después, su hijo Hugh Cecil —entre otras cosas, padrino en la boda de Winston Churchill y preboste de Eton— reafirmó la posición del padre: «Creo que el gobierno descubrirá al final que solo hay una forma de derrotar las tácticas revolucionarias, y es presentando un cuerpo organizado de ideas que sea no revolucionario. Ese cuerpo de ideas es lo que llamo conservadurismo».[56] Otros, como Peel, han tomado una ruta más complicada para llegar al mismo lugar:

> Mi objetivo desde hace unos años, aquel que más me he esforzado en alcanzar, ha sido plantar los cimientos de un gran partido que, existiendo en la Cámara de los Comunes y derivando su fortaleza de la voluntad popular, disminuyera y amortiguara el riesgo y el impacto de la colisión entre las dos ramas deliberativas de la legislatura, lo que debería permitirnos contener el entusiasmo inoportuno de los hombres bienintencionados hacia los cambios apresurados y precipitados en la constitución y las leyes del país, y decirle con autoridad al espíritu inquieto del cambio revolucionario: «Aquí están tus límites, y aquí cesarán tus vibraciones».[57]

Como estos sentimientos —y circunloquios— podrían parecer peculiarmente ingleses, resulta oportuno considerar cómo el principal historiador de la derecha estadounidense abordó el asunto en 1976. «¿Qué es el conservadurismo?», se preguntaba George Nash en su ahora clásico *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*. Después de una página en la que plasmaba sus dudas —el conservadurismo resiste las definiciones, no debería «confundirse con la derecha radical», «varía

enormemente con el tiempo y el lugar» (¿qué idea política no lo hace?)—, Nash se decidió por una respuesta que podrían haber dado (de hecho, la dieron) Peel, Salisbury y su hijo Kirk, y la mayoría de los pensadores de la derecha radical. El conservadurismo, decía, se define como «resistencia a ciertas fuerzas que se perciben como izquierdistas, revolucionarias y profundamente subversivas para lo que los conservadores de la época consideraban no solo digno de amar y defender, sino quizá también merecedor de que dieran la vida por ello».**[58]**

Estas son declaraciones explícitas del credo contrarrevolucionario. Resultan más interesantes los elementos implícitos, donde la antipatía hacia el radicalismo y la reforma está incrustada en la mera sintaxis del argumento. Por ejemplo, veamos la famosa definición de Michael Oakeshott en «Ser conservador»: «Ser conservador es preferir lo familiar a lo desconocido, lo que se ha probado a lo que no, el hecho al misterio, lo real a lo posible, lo limitado a lo infinito, lo cercano a lo distante, lo suficiente a lo superabundante, lo conveniente a lo perfecto, la risa presente a la felicidad utópica». Al parecer, uno no puede disfrutar el hecho y el misterio, lo cercano y lo distante, la risa y la felicidad. Debe elegir. Lejos de afirmar una sencilla jerarquía de preferencias, las disyuntivas excluyentes de Oakeshott señalan que nos encontramos en un terreno existencial donde la elección no se establece entre algo y su opuesto, sino entre algo y su negación. El conservador disfrutaría de cosas familiares en ausencia de cosas que busquen su destrucción, admite Oakeshott, pero su disfrute «será más fuerte» cuando «se combine con un evidente riesgo de pérdida». El conservador es un «hombre agudamente consciente de que tiene algo que ha aprendido a amar y que puede perder». Y, aunque Oakeshott sugiere que esas pérdidas pueden verse impulsadas por una variedad de fuerzas, sus artífices más formados trabajan en la izquierda (Marx y Engels son «autores de los más estupendos racionalismos políticos», escribe en otro lugar. «Nada […] puede compararse» con su utopismo abstracto). Por esa razón, «no es en modo alguno incoherente ser conservador con respecto al gobierno y radical con respecto a casi cualquier otra actividad».**[59]** Y no es incoherente (¿es incluso necesario?) que el radicalismo sea la razón de ser del conservadurismo; si desaparece, también lo hace el conservadurismo.**[60]** Incluso cuando el conservador busca liberarse de este diálogo con la izquierda, no lo consigue, ya que sus motivos más líricos —el cambio orgánico, el conocimiento tácito, la libertad ordenada, la prudencia y el precedente— apenas son audibles sin la llamada y la respuesta de la izquierda. Como descubrió Disraeli en la

Vindication of the English Constitution (1835), la invocación de la sabiduría antigua y tácita solo puede tener algún sentido en el mundo moderno a través del contraste con un putativo racionalismo revolucionario.

> La formación de un gobierno libre de una escala extensiva, aunque sea sin duda uno de los problemas más interesantes de la humanidad, es ciertamente uno de los mayores logros del ingenio humano. Quizá debería más bien denominarlo un logro sobrehumano, pues requiere tal prudencia refinada, tal conocimiento amplio y tal sagaz perspicacia, junto a unos poderes casi ilimitados de combinación, que resulta prácticamente vano esperar que cualidades tan escasas se congreguen en una mente solitaria. Sin duda, este *summum bonum* no se encontrará escondido tras una barricada revolucionaria ni flotando en las sangrientas aceras de una metrópolis incendiaria. No se puede garabatear esta gran invención una mañana en el sobre de una carta de un monarca conspirador, ni se puede esbozar con ridícula facilidad en el vanidoso libro de citas de un sabio del utilitarismo.[61]

Esta estructura antagonista del argumento no se limita a simples antinomias de la política partidista, sino que se erige como un requisito para ganar las elecciones. Como argumentaba Karl Mannheim, lo que distingue al conservadurismo del tradicionalismo (la universal tendencia «vegetativa» de permanecer vinculado a las cosas tal como son, lo que se manifiesta en comportamientos no políticos como el rechazo a comprar unos nuevos pantalones hasta que el par actual esté tan deshilachado que se vuelva inservible) es que el conservadurismo es un esfuerzo deliberado y consciente por preservar o recordar «esas formas de experiencia que ya no se pueden adoptar de forma auténtica». El conservadurismo «se vuelve consciente y reflexivo cuando otras formas de vida y pensamiento aparecen en escena, frente a las que se ve obligado a tomar las armas en la lucha ideológica».[62] Mientras que el tradicionalista puede dar por supuestos los objetos del deseo —puede disfrutarlos como si estuvieran a su alcance precisamente porque están a su alcance—, el conservador no puede hacerlo. Busca disfrutar de ellos precisamente mientras se los llevan, o después de que se los lleven. Si espera disfrutarlos de nuevo, debe combatir su liquidación del dominio público. Debe hablar de ellos en un idioma que sea políticamente útil e inteligible. Pero en cuanto esos objetos penetran en el discurso político, dejan de ser elementos de la experiencia vivida para convertirse en elementos ideológicos. Se quedan envueltos en un relato de pérdida —donde el revolucionario o el reformista desempeñan un papel necesario— y se presentan en un programa de recuperación. Lo que era tácito se vuelve articulado, lo que era fluido se vuelve formal, lo que era práctica se vuelve polémica.[63] Aunque la teoría sea un canto a la práctica —como a menudo ocurre en el conservadurismo—, no puede evitar volverse polémica. El más

meticuloso de los conservadores, al dignarse a entrar en la calle, se vería impelido por la izquierda a tomar un adoquín y lanzarlo contra las barricadas. Como explicó lord Hailsham en su *Case for Conservatism* de 1947:

> Los conservadores no creen que la lucha política sea lo más importante de la vida. En esto se distinguen de los comunistas, socialistas, nazis, fascistas, y de la mayoría de los miembros del Partido Laborista Británico. Los más sencillos prefieren cazar zorros, que es la religión más sabia. Para la gran mayoría de los conservadores, la religión, el arte, el estudio, la familia, el país, los amigos, la música, la diversión, el deber, todas las alegrías y riquezas de la existencia de las que los pobres son en la misma medida que los ricos propietarios irrevocables, todos esos temas, están por encima de la lucha política, que no es más que su sirvienta. Esto hace que, al principio, sea fácil derrotarlos. Pero una vez derrotados, se aferrarán a su creencia con el fanatismo de un cruzado y la perseverancia de un inglés.[64]

Como hay tanta confusión sobre la oposición del conservadurismo a la izquierda, es importante que seamos claros sobre aquello de la izquierda a lo que el conservador se opone. No es el cambio en abstracto. Ningún conservador se opone al cambio como tal; tampoco defiende un orden como tal. El conservador defiende órdenes particulares —regímenes de gobierno jerárquicos y a menudo privados—, en parte a partir de la suposición de que la jerarquía es orden. «El orden no se puede lograr», declaró Johnson, «salvo a través de la subordinación».[65] Para Burke, era axiomático que «cuando la multitud no está bajo esta disciplina» del «más sabio, más experto y el más opulento, difícilmente se puede decir que estemos ante una sociedad civilizada».[66]

Al defender esos órdenes, además, el conservador se lanza invariablemente a un programa de reacción y contrarrevolución que a menudo requiere un ajuste del mismo régimen que defiende. En la formulación clásica de Lampedusa, «todo debe cambiar para que todo siga igual».[67] Para preservar el régimen, el conservador debe reconstruirlo. Este programa entraña mucho más de lo que sugieren los clichés sobre la «preservación a través de la renovación»: a menudo puede exigir que el conservador tome las medidas más radicales en nombre del régimen.

Algunos de los más obcecados partidarios de la derecha han sido más que felices cuando, para conseguir sus propósitos, se han dejado llevar un poco por el caos y la locura. Kirk, que se presentaba como burkeano, deseaba «aferrarse al conservadurismo con la vehemencia de un radical. El conservador pensante, en realidad, debe hoy asumir algunas de las características exteriores del radical: debe arrancar las raíces de la sociedad con la esperanza de devolver el vigor a un viejo árbol estrangulado en el

rancio subsuelo de las pasiones modernas». Esto lo dijo en 1954. Quince años más tarde, en la cúspide del movimiento estudiantil, escribió: «Tras ser durante dos décadas un crítico mordaz de lo que se llama estúpidamente la educación superior en Estados Unidos, confieso que me deleita un poco […] el cumplimiento de mis predicciones y la peliaguda situación actual del *establishment* educacionista. Incluso guardo una discreta simpatía, en cierto modo, por los revolucionarios del campus». En *God and Man at Yale*, William F. Buckley declaró que los conservadores eran «los nuevos radicales». Al leer los primeros números de la *National Review*, Dwight MacDonald se sintió inclinado a estar de acuerdo: «Si [Buckley] hubiera nacido una generación antes, habría llenado las cafeterías de la calle 14 de dialéctica marxista».**[68]** El propio Burke escribió que «la locura de los prudentes» es «mejor que la sobriedad de los idiotas».**[69]**

Hay una razón bastante simple para el abrazo del radicalismo por parte de la derecha, y tiene que ver con el imperativo reaccionario que yace en el centro de la doctrina conservadora. El conservador no solo se opone a la izquierda; también cree que la izquierda ocupa el asiento del conductor desde la Revolución francesa o, dependiendo de quien lo cuente, desde la Reforma.**[70]** Si quiere preservar lo que valora, el conservador debe declarar la guerra a la cultura tal como es. Aunque el espíritu de la oposición militante permea todo el discurso conservador, Dinesh D’Souza ha presentado el argumento de manera más clara.

> Típicamente, el conservador intenta conservar los valores de la sociedad existente y aferrarse a ellos. Pero […] ¿y si la sociedad es inherentemente hostil a las creencias conservadoras? Es estúpido que un conservador intente conservar la cultura. Más bien debe intentar socavarla, frustrarla, destruirla de raíz. Eso significa que el conservador debe […] ser filosóficamente conservador pero temperamentalmente radical.**[71]**

A estas alturas, debería también quedar claro que no es el estilo o el ritmo del cambio lo que despierta la oposición del conservador. Al teórico conservador le gusta trazar «una distinción claramente marcada» entre la reforma evolutiva y el cambio radical.**[72]** La primera es lenta, progresiva y adaptativa; la segunda es rápida, amplia y por diseño. Pero esa distinción, tan apreciada por Burke y sus seguidores, a menudo resulta menos clara en la práctica de lo que indica la teoría.**[73]** La teoría política está pensada para que sea abstracta, pero ¿qué abstracción ha impulsado programas políticos tan diametralmente opuestos como la preferencia por la reforma sobre el radicalismo y la evolución sobre la revolución? En nombre de un cambio lento, orgánico,

adaptativo, los autodesignados conservadores se opusieron al New Deal (Robert Nisbet, Kirk y Whittaker Chambers) y abrazaron el New Deal (Peter Viereck, Clinton Rossiter y Whittaker Chambers).[74] La creencia en la reforma evolutiva podría llevar a alguien a adoptar una defensa hayekiana del mercado libre o del socialismo democrático de Eduard Bernst. «Incluso los socialistas fabianos», observa con aspereza Nash, «que creían en "la inevitabilidad del gradualismo", podrían ser etiquetados como conservadores».[75] De manera inversa, como señaló Abraham Lincoln, para la izquierda es tan fácil reivindicar la defensa de la preservación como lo es para la derecha. «Ustedes dicen ser conservadores», dijo a los esclavistas.

> Eminentemente conservadores —mientras que nosotros somos revolucionarios, destructores o algo por el estilo—. ¿Qué es el conservadurismo? ¿No es acaso la adhesión a lo viejo y probado, frente a lo nuevo que no se ha probado? Nosotros nos ceñimos a la idéntica vieja política en el punto de controversia que adoptaron «nuestros padres al diseñar el gobierno bajo el que vivimos», mientras que ustedes, con un acuerdo, rechazan y repudian esa vieja política, escupen sobre ella e insisten en sustituir algo nuevo. […] Ninguno de sus planes puede aportar un precedente o un defensor en el siglo en el que se originó nuestro gobierno. Consideren, entonces, si su reivindicación como conservadores y su acusación de que somos destructivos se basan en fundamentos suficientemente claros y sólidos.[76]

Con más frecuencia, sin embargo, lo borroso de esta distinción ha permitido que los conservadores se opongan a las reformas sobre la base de que conducirían a la revolución o de que, directamente, son la revolución. (De hecho, con la excepción de Peel y Baldwin, ningún líder *tory* ha seguido nunca un programa consistente de preservación a través de las reformas, y ni siquiera Peel pudo convencer a su partido de que lo hiciera).[77] El propio Burke no era inmune al argumento de que la reforma conduce a la revolución. Aunque pasó la mayor parte de la década previa a la Revolución estadounidense rebatiendo ese argumento, todavía se preguntaba: «Cuando abres a la indagación» una parte de la constitución», lo cual parecería la definición de reforma lenta, «¿dónde terminará la indagación?».[78] Otros conservadores han argumentado que cualquier demanda desde los estratos más bajos o en nombre de ellos, por tibia o tardía que sea, siempre acaba siendo demasiado: demasiado pronto, demasiado rápido. Reforma es revolución, un perfeccionamiento de la insurrección. «Puede ser buena o mala», escribió un melancólico lord Carnarvon en la Second Reform Act de 1867 —una ley que costó hacer veinte años y que triplicaba el tamaño del electorado británico—, «pero es una revolución». Salvo por la precisión inicial, era una repetición de lo que Wellington había dicho sobre la First

Reform Act.[79] Al otro lado del Atlántico, el contemporáneo de Wellington Nicholas Biddle denunciaba el veto de Andrew Jackson (ejercido constitucionalmente) al segundo banco de los Estados Unidos en términos similares: «Tiene toda la furia de una pantera encadenada que muerde los barrotes de su jaula. Realmente es un manifiesto de anarquía, como el que Marat o Robespierre habrían presentado a la masa».[80]

El conservador actual tal vez haya hecho las paces con algunas emancipaciones del pasado; respecto de otras, como las relativas a los sindicatos y la libertad reproductiva, sigue combatiéndolas. Pero eso no altera el hecho de que, cuando esas emancipaciones se plantearon por primera vez, ya fuera en el contexto de la revolución o en el de la reforma, sus predecesores estuvieron sin duda en contra de ellas. Michael Gerson, que escribía discursos para George W. Bush, es uno de los pocos conservadores contemporáneos que reconoce la historia de oposición conservadora a la emancipación. Mientras que a otros conservadores les gusta reivindicar la defensa abolicionista o de los derechos civiles, Gerson admite que «la honestidad requiere reconocer que muchos conservadores, en otros momentos, han sido hostiles a la reforma religiosamente motivada», y que «el hábito mental conservador se oponía en el pasado a la mayor parte de estos cambios».[81] De hecho, como sugirió Samuel Huntington hace medio siglo, decir no a esos movimientos en tiempo real puede que sea lo que, con el paso de los años, convierte a alguien en conservador.[82]

La mayoría de los estudios sobre el conservadurismo se centran en sus diferencias y distinciones. En las dos últimas décadas, ha habido una oleada de interés por la derecha estadounidense, generando un cuerpo de erudición —en buena parte escrito por historiadores más jóvenes, muchos de ellos de izquierda— que ha transformado dramáticamente nuestra comprensión del conservadurismo en Estados Unidos.[83] Gran parte de mis interpretaciones del pensamiento conservador han tomado forma a partir de esta literatura: su énfasis en las realidades experimentadas de la raza, la clase y el género tal como se han manifestado en las luchas de partidos del último medio siglo; el sincretismo entre la alta política y la cultura de masas; y la tensión creativa entre élites y activistas, hombres de negocios e intelectuales, suburbios y sureños, movimientos y medios. Como creo, con T. S. Eliot, que el conservadurismo se entiende mejor a través del «examen cuidadoso de su comportamiento a través de su historia y del examen de lo que sus mentes más reflexivas y filosóficas han dicho en su nombre»[84], he estudiado la teoría a la luz de la práctica (y la práctica a la luz de la teoría). Con la ayuda

de este estudio, he escuchado el «*pathos* metafísico» del pensamiento conservador: el zumbido de sus implicaciones, las asunciones que invoca y las asociaciones que evoca; la vida interior del movimiento que describe.[85] La presencia perceptible de este estudio es lo que distingue, espero, mi interpretación del pensamiento conservador de otras interpretaciones que tienden a estudiar la teoría aislada de la práctica o en relación con una descripción muy estilizada de la práctica.[86]

Pese a su sofisticación, la literatura reciente sobre el conservadurismo padece tres debilidades. La primera es una falta de perspectiva comparada. Los estudios sobre la derecha estadounidense exploran muy pocas veces la relación del movimiento con su contraparte europea. Para muchos escritores, parece ser un artículo de fe el hecho de que, como todo lo estadounidense, el conservadurismo en este país sea excepcional. «Hay un poso claramente estadounidense en Bush y sus defensores individuales», escribe Kevin Mattson. «El conservadurismo que parte de Edmund Burke, un conservadurismo de prudencia y tradición, profundamente arraigado en el contexto europeo», es «un tipo de conservadurismo que nunca ha existido en Estados Unidos».[87] El compromiso con el capitalismo del *laissez-faire* en Estados Unidos lo diferenciaría del tradicionalismo de Burke o Disraeli; un pragmatismo natural hace que el conservadurismo estadounidense sea inhóspito para el pesimismo y el fanatismo de un Bonald; la democracia y el populismo vuelven insostenibles los sesgos aristocráticos de Tocqueville. Pero este presupuesto se basa en una mala comprensión de la derecha europea: ni siquiera Burke era tan tradicional como los escritores se empeñan en que sea. Maistre y Burke tenían visiones de la economía que eran —como buena parte de sus escritos revanchistas— sorprendentemente modernas.[88] Hay profundos puntos de contacto —en particular en torno a cuestiones de raza y violencia— entre la derecha radical europea y figuras estadounidenses como Calhoun, Teddy Roosevelt, Barry Goldwater y los neoconservadores. En la era de posguerra, muchas de las mentes más brillantes del conservadurismo se volvieron de forma consciente hacia Europa en busca de guía e instrucción, un servicio que los emigrados europeos —de forma particularmente notable Hayek, Ludwig von Mises y Leo Strauss— estaban más que encantados de proporcionar.[89] De hecho, pese a todo el foco que se pone sobre la Escuela de Frankfurt y Hannah Arendt, parece que los únicos movimientos políticos en los Estados Unidos de posguerra que de verdad sintieron la huella de la mente europea pertenecían a la derecha.

La segunda debilidad de la literatura reciente sobre el conservadurismo es una falta de perspectiva histórica. Con independencia de cuánto se remonten los escritores y los estudiosos a la hora de rastrear los orígenes del conservadurismo contemporáneo (la última tendencia defiende un largo movimiento conservador que conecta el Tea Party con la década de 1920),[90] se aferran siempre a la idea de que el conservadurismo contemporáneo es fundamentalmente diferente de las iteraciones anteriores. En algún momento, sigue el argumento, el conservadurismo estadounidense rompió con sus predecesores —se volvió populista, ideológico, etcétera—, y esa ruptura, según la perspectiva de cada cual, lo salvó o lo condenó.[91] Pero este argumento ignora las continuidades entre figuras como Adams y Calhoun y voces más recientes de la derecha estadounidense. Lejos de ser una innovación de las últimas décadas, el populismo del Tea Party y el futurismo de un Reagan o un Gingrich pueden encontrarse en las voces más tempranas del conservadurismo a ambos lados del Atlántico. Lo mismo ocurre con el aventurismo, el racismo y la inclinación al pensamiento ideológico.

La tercera debilidad deriva de la segunda. Cuanto más se remontan los analistas para trazar los orígenes del conservadurismo contemporáneo, menos inclinados se sienten a creer que sea una política de la reacción. Si el compromiso del conservador contemporáneo se remonta a los textos de Alfred Jay Nock o John Adams, argumentan estos estudiosos, el conservadurismo debería reflejar ideas y compromisos más trascendentes de lo que sugeriría la mera oposición a la Gran Sociedad.[92] Pero un reconocimiento de la larga historia de la derecha no debe socavar la afirmación de que el conservadurismo contemporáneo es una política de la reacción. Al contrario, una mirada más amplia debería ayudarnos a entender mejor la naturaleza y la dinámica, así como las idiosincrasias y las contingencias, de esa reacción. De hecho, solo si colocamos a la derecha contemporánea frente al ejemplo de sus predecesoras podremos entender su especificidad y particularidad.

Para muchos, la idea de una unidad en la derecha es una afirmación controvertida. Aunque continuemos utilizando el término «conservador» en nuestras discusiones cotidianas (de hecho, las discusiones políticas serían inconcebibles sin él); aunque el conservadurismo en Europa y en Estados Unidos haya logrado, desde hace más de un siglo, atraer y mantener unida una coalición de tradicionalistas, guerreros y capitalistas; aunque la oposición entre izquierda y derecha se haya revelado como una duradera «distinción política» de la era moderna (pese al intento, más o menos una vez cada

generación, de negar o superar esta oposición por medio de una «tercera vía»),[93] muchos siguen pensando que las diferencias son tan grandes que es imposible decir nada de la derecha.[94] Pero si es imposible decir nada sobre la derecha —definir, describir, explicar, analizar e interpretar la derecha como una formación distintiva—, ¿cómo podemos decir siquiera que existe?

Con la esperanza de evitar el escepticismo radical, que volvería incomprensible buena parte de lo que sucede en nuestra política, algunos estudiosos han retrocedido a una posición nominalista: los conservadores son gente que se llama a sí misma conservadora o, de manera más elaborada, los conservadores son gente a la que la gente que se llama conservadora llama conservadores.[95] Esto solo exige otra pregunta: ¿qué quiere decir «esa gente que se llama a sí misma conservadora» —o a quien otros que se llaman conservadores llaman conservadora—? ¿Por qué eligen esa autodefinición frente a liberal, socialista o cerdo hormiguero? A menos que estas personas consideren que se refiere a identidades idiosincrásicas —en cuyo caso volvemos a la posición escéptica—, necesitamos entender qué significa el término, al margen de su uso. ¿Cómo si no podemos entender que individuos de distintos tiempos y lugares, que adoptan posiciones distintas en asuntos diferentes, se llamen a sí mismos —y a sus espíritus afines— conservadores? No todo lector aceptará mi afirmación sobre lo que une a la derecha. Pero parece una condición necesaria del debate inteligente que coincidamos en que hay algo llamado derecha y que tiene una serie de rasgos comunes que hacen que sea la derecha. Esa, en todo caso, es la suposición de la que parte este libro, y su validez será examinada en los próximos capítulos.

Yo trato la derecha como una unidad, un cuerpo coherente de teoría y práctica que trasciende las divisiones a menudo subrayadas por estudiosos y comentaristas.[96] Utilizo las palabras conservador, reaccionario y contrarrevolucionario de forma intercambiable: no todos los contrarrevolucionarios son conservadores —uno piensa inmediatamente en Walt Rostow—, pero todos los conservadores son, de una manera u otra, contrarrevolucionarios. Siento a filósofos, estadistas, esclavistas, escritores, católicos, fascistas, evangélicos, empresarios, racistas y plumillas en la misma mesa: Hobbes está junto a Hayek, Burke frente a Donald Trump, Nietzsche entre Ayn Rand y Antonin Scalia, y junto a Adams, Calhoun, Oakeshott, Ronald Reagan, Tocqueville, Theodore Roosevelt, Margaret Thatcher, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Winston Churchill, Phyllis Schafly, Richard Nixon, Irving Kristol, Francis Fukuyama y George Bush entre otros.

Esto no significa que no haya habido ningún cambio en el conservadurismo a lo largo del tiempo y el espacio. Si el conservadurismo es una reacción específica a movimientos específicos de emancipación, parece razonable que cada reacción lleve las huellas del movimiento al que se opone. Como defiendo en los capítulos posteriores, la derecha no solo ha reaccionado contra la izquierda, sino que en el transcurso de su reacción también ha tomado prestadas, consecuentemente, cosas de ella. Al igual que los movimientos de izquierda cambian —desde la Revolución francesa a la liberación de las mujeres, pasando por el derecho de voto, el derecho de organización, la Revolución bolchevique o las luchas por la libertad de los negros—, también lo hacen los movimientos de la derecha.

Más allá de esos cambios contingentes, también podemos trazar un amplio cambio estructural en la imaginación de la derecha: la aceptación gradual de la entrada de las masas en el escenario político. Desde Hobbes a los neoconservadores, pasando por los esclavistas, la derecha se ha vuelto cada vez más consciente de que cualquier defensa exitosa del viejo régimen debe incorporar a las clases bajas como algo más que meros lacayos o seguidores deslumbrados. Las masas deben ser capaces de ubicarse simbólicamente en la clase dominante o recibir oportunidades reales para convertirse en falsos aristócratas en la familia, la fábrica o el campo. El camino previo crea un populismo patas arriba, en el que los situados en lo más bajo se ven proyectados a lo más alto; el camino posterior propicia un feudalismo democrático, donde el marido o el supervisor o el hombre blanco desempeña el papel de señor. El camino previo fue iniciado por Hobbes y Maistre, y el posterior por los esclavistas sureños, los imperialistas europeos y los apologistas de la Edad Dorada: «No hay una sola élite en América», escribió David Brooks. «Todo el mundo puede ser un aristócrata en su propio Olimpo».[97] Ocasionalmente, como en la escritura de Werner Sombart, los dos caminos convergen: la gente corriente logra verse en la clase dominante porque pertenece a una gran nación entre naciones, pudiendo gobernar a seres inferiores a través del ejercicio del gobierno imperial.

> Nosotros, los alemanes, deberíamos vivir en el mundo de nuestro tiempo del mismo modo, con las cabezas orgullosamente altas, seguros de ser el pueblo de Dios. De igual modo que el ave alemana, el águila, vuela por encima de todos los animales de la tierra, el alemán debe sentirse por encima de todos los demás pueblos que lo rodean y que él ve por debajo, a una profundidad sin fin.
>
> Pero la aristocracia tiene sus obligaciones, y esto también es cierto aquí. La idea de que somos un pueblo elegido implica deberes formidables —y solo deberes— para nosotros. Por encima de todo, debemos mantenernos como una nación fuerte en el mundo.[98]

Aunque esas diferencias históricas en la derecha son reales, hay una afinidad subyacente que une esas diferencias. Uno no puede percibir esta afinidad centrándose en los desacuerdos políticos o en las declaraciones sobre determinadas prácticas (derechos de los estados, federalismo, etcétera); uno debe atender a los argumentos subyacentes, el tipo de lenguaje y las metáforas, las visiones profundas y el sentimiento metafísico que evoca cada desacuerdo y declaración. Algunos conservadores critican el libre mercado, otros lo defienden; algunos se oponen al Estado y otros lo abrazan; algunos creen en Dios, otros son ateos. Algunos son localistas, otros nacionalistas y otros internacionalistas. Algunos, como Burke, son las tres cosas a la vez. Pero se trata de improvisaciones históricas —tácticas y sustantivas— sobre un tema. Solo si yuxtaponemos esas voces a lo largo del tiempo y del espacio podemos entrever el tema que subyace a la improvisación.

Forjado desde arriba en respuesta a los desafíos, el conservadurismo no tiene nada de la calma o compostura propia de una duradera herencia de poder. Buscaríamos en vano en el canon de la derecha garantías constantes de la gran cadena del ser. Las declaraciones conservadoras sobre la unidad orgánica, tal como se plantean, tienen un aire de tranquila —o no tan tranquila— desesperación o, como en el caso de Kirk, carecen de la textura y la sensación consciente propias de un testigo prolongado del poder. Ni siquiera las profesiones de la divina providencia de Maistre pueden ocultar o contener la democracia turbulenta que las generó. Construidas y movilizadas para oponerse a las reivindicaciones emancipatorias, esas declaraciones no revelan una densa ecología de la deferencia; se abren a un bosque que se vuelve rápidamente menos denso. El conservadurismo trata del poder asediado y del poder protegido. Es una doctrina activista para un tiempo activista. Se expande en respuesta a movimientos que surgen desde abajo y deriva en una respuesta a su propia desaparición, como admitían Hayek y otros conservadores.[99]

Lejos de comprometer la visión de excelencia establecida desde arriba —en la que las prerrogativas de gobierno se supone que traen un elemento de grandeza a un mundo por lo demás anodino e inconsistente—, el imperativo del activista no hace sino reforzarla. «La luz y la perfección», escribió Matthew Arnold, «consiste no en resistir y ser, sino en crecer y transformarse, en un avance perpetuo de belleza y verdad».[100] Para el conservador, el poder en reposo es poder en declive. La «mera gestión de los recursos ya existente», escribió Joseph Schumpeter, «por muy minuciosa que sea, siempre es característica de una posición en declive».[101] Si el poder ha de alcanzar la

distinción que el conservador asocia con él, debe ser ejercido, y no hay otra forma de ejercer el poder que defenderlo frente a un enemigo que llega desde abajo.[102] La contrarrevolución, en otras palabras, es una de las formas que tienen los conservadores para recuperar el feudalismo y hacer moderno el medievalismo.

Pero no es la única forma. El conservadurismo, independientemente de su imperativo contrarrevolucionario, también ofrece una defensa del gobierno que es agonista y dinámica, y también prescinde del rancio tradicionalismo y de los registros armónicos de las jerarquías del pasado. Y aquí llegamos a las más profundas insinuaciones del conservador de la buena vida de esa utopía reaccionaria que espera un día traer al mundo. A diferencia del pasado feudal, donde el poder se presumía y el privilegio se heredaba, el futuro conservador vislumbra un mundo donde el poder se demuestra y el privilegio se gana: no en los salones antisépticos y anodinos de la meritocracia, donde la admisión se obtiene fácilmente —«el camino desde la oscuridad hacia la eminencia y el poder no debería volverse una cosa demasiado fácil ni automática»—,[103] sino en la ardua lucha por la supremacía. En esa lucha no importan ni la herencia, ni las conexiones sociales, ni los recursos económicos, solo importan la propia inteligencia natural y la fuerza innata. La excelencia genuina se revela y se recompensa; la verdadera nobleza queda asegurada. «*Nitor in adversum* (Lucho contra la adversidad) es la divisa para un hombre como yo», declara Burke, tras desdeñar a un político nacido en una mansión y que fue «envuelto, mecido y acunado para que fuera legislador».[104] Incluso el racista más biológicamente inclinado y determinista cree que los miembros de la raza superior deben ganarse personalmente su derecho al gobierno a través de la subyugación o la eliminación de las razas inferiores.

> El reconocimiento de que la raza es el sustrato de toda civilización no debe, sin embargo, hacer que nadie sienta que la pertenencia a una raza superior es una especie de sofá cómodo en el que puede echarse a dormir. […] la herencia biológica de la mente no es más imperecedera que la herencia biológica del cuerpo. Si seguimos dilapidando esa herencia biológica mental como hemos hecho durante los últimos decenios, no pasarán muchas generaciones antes de que dejemos de ser superiores a los mongoles. Nuestros estudios etnológicos no deben llevarnos a la arrogancia sino a la acción.[105]

El campo de batalla es el terreno natural para demostrar la superioridad; ahí es solo el soldado, con su ingenio y sus armas, quien determina su posición en el mundo. Con el tiempo, sin embargo, el conservador encontraría otro terreno de pruebas en el mercado. Aunque la mayoría de los conservadores tempranos se mostraban ambivalentes frente al capitalismo,[106] sus sucesores llegaron a

creer que guerreros de otro tipo podían demostrar su temple en la fabricación y comercio de bienes. Esos hombres obtienen los recursos de la tierra; toman para sí lo que desean, estableciendo de ese modo su superioridad sobre los demás. Los grandes hombres del dinero no nacen con privilegios o derechos; los toman por sí mismos, sin cesión ni permiso.[107] «La libertad es una conquista», escribió William Graham Sumner.[108] El acto primario es una transgresión que requiere audacia, visión y una aptitud para la violencia y la violación,[109] y eso es lo que hace de un capitalista un guerrero, lo que le da derecho no solo a una gran riqueza, sino también, en último término, a mandar. Porque eso es lo que es un capitalista: no un Midas de la riqueza, sino un gobernante de los hombres. Un título de propiedad es una licencia para disponer, y si un hombre tiene un título sobre el trabajo de otro, tiene licencia para disponer de él —es decir, para disponer del cuerpo en movimiento— como mejor le parezca.

> Se les ha llamado «capitanes de la industria». La analogía con los líderes militares que sugiere este nombre no es engañosa. Los grandes líderes en el desarrollo de la organización industrial necesitan talento para la habilidad ejecutiva y administrativa, poder de mando, coraje y fortaleza, todo lo que antes se requería para los asuntos militares y para casi nada más. El ejército industrial, además, es tan dependiente de sus capitanes como el cuerpo militar lo es de sus generales. […] En estas circunstancias, ha habido una gran demanda de hombres que tuvieran la habilidad requerida para esta función. […] La posesión de esta habilidad es un monopolio natural.[110]

El guerrero y el empresario se convertirán en iconos gemelos de una era en la que, como preveía Burke, hay que ganarse pertenecer a las clases dirigentes, a menudo a través de las luchas más dolorosas y humillantes. «En cada paso de mi progreso en la vida (porque en cada paso hallaba cruce y oposición) y en cada peaje que encontraba, me veía obligado a mostrar mi pasaporte, a probar una y otra vez que poseía el honroso título de ser útil a mi país. […] De lo contrario, no había rango ni siquiera tolerancia para mí».[111]

Aunque la guerra y el mercado son los agones modernos del poder —Nietzsche es el teórico de la primera y Hayek del segundo—, el abrazo de la derecha al capitalismo nunca ha carecido de matices. Hasta hoy, los conservadores se han mostrado recelosos de la bajeza y la superficialidad que supone hacer dinero, de la imprecisión política que el mercado parece imponer a las clases gobernantes, y de la insensatez y frivolidad de la cultura consumista. Para esta ala del movimiento, la guerra siempre será la única actividad donde el mejor hombre puede probar su derecho a mandar. Es una

visión sangrienta, sin duda, pero ¿cómo si no ser un aristócrata cuando todo lo sólido se desvanece en el aire?

02
Sobre la contrarrevolución

Desde que Edmund Burke inventó el conservadurismo como idea, el conservador se ha presentado a sí mismo como un hombre prudente y moderado, y a su causa como un sobrio y aleccionador reconocimiento de los límites. «Ser conservador», oíamos declarar a Oakeshott en el capítulo anterior, «es preferir lo familiar a lo desconocido, lo que se ha probado a lo que no, el hecho al misterio, lo real a lo posible, lo limitado a lo infinito, lo cercano a lo distante».[112] Pero los esfuerzos políticos que han conducido a los conservadores a sus reflexiones más profundas —las reacciones contra las revoluciones francesa y bolchevique; la defensa de la esclavitud y de las leyes de Jim Crow; el ataque a la socialdemocracia y al estado del bienestar; y la serie de respuestas reactivas contra el New Deal, la Gran Sociedad, los derechos civiles, el feminismo y los derechos de los gais— han sido cualquier cosa menos eso. Ya sea en Europa o en Estados Unidos, en este siglo o en otros anteriores, el conservadurismo ha sido un movimiento de cambio inquieto e infatigable, partidario de la asunción de riesgos y del aventurerismo ideológico, militante en su postura y populista en su orientación, con simpatía por los que empiezan y los insurgentes, por los *outsiders* y los recién llegados. Aunque el teórico conservador reclama para su tradición la etiqueta de la prudencia y la moderación, una corriente contraintuitiva y no tan subterránea de arrogancia y falta de moderación atraviesa dicha tradición.

Un análisis de esta corriente profunda del conservadurismo nos da una idea más clara de los temas que plantea. Aunque el conservadurismo es una ideología de la reacción —originalmente contra la Revolución francesa, y más recientemente contra los movimientos de liberación de los sesenta y los setenta—, esa reacción no se ha entendido bien. Lejos de ser una defensa espontánea de un viejo régimen inmutable o un tradicionalismo reflexivo, el imperativo reaccionario presiona al conservadurismo en dos direcciones bastante diferentes: primero, hacia una crítica y reconfiguración del antiguo

régimen; después, hacia la absorción de las ideas y las tácticas de la propia revolución o reforma a las que se opone. Lo que el conservadurismo quiere conseguir a través de la reconfiguración de lo viejo y de la absorción de lo nuevo es convertir el privilegio en algo popular y transformar el tambaleante viejo régimen en un movimiento de masas dinámico e ideológicamente coherente. Un nuevo régimen antiguo, se podría decir, que lleve la energía y el dinamismo de la calle a las viejas desigualdades de una mansión en ruinas.

A lo largo de los dos últimos decenios, varios escritores y periodistas han afirmado que el conservadurismo entró en declive cuando Trump, o Palin, o Bush, o Reagan, o Goldwater, o Buckley lo apartaron de su camino. Originalmente, dice el argumento, el conservadurismo era una disciplina responsable de las clases dirigentes, pero en algún lugar entre Joseph de Maistre y Joe el Fontanero se dejó llevar por sí mismo. Se volvió aventurero, fanático, populista, ideológico. Lo que este relato sobre el declive pasa por alto —ya venga de la derecha o de la izquierda— es que todos estos supuestos vicios del conservadurismo contemporáneo estaban presentes desde el principio en los textos de Burke y Maistre, solo que entonces no se consideraban vicios. Se les veía como virtudes. El conservadurismo siempre ha sido más salvaje y extravagante de lo que muchos creen —y precisamente ese lado salvaje y esa extravagancia constituyen una de las fuentes de su perdurable atractivo—.

No es una provocación decir que el conservadurismo surgió como reacción a la Revolución francesa. La mayoría de los conservadores con mentalidad histórica estarían de acuerdo.[113] Pero si observamos con más atención dos voces emblemáticas de esa reacción —Burke y Maistre— encontramos muchos elementos sorprendentes que a menudo pasan inadvertidos. El primero es una antipatía, cercana al desprecio, hacia el Antiguo Régimen que reivindican como su causa. Los capítulos iniciales de las *Consideraciones sobre Francia* son un ataque infatigable a los tres pilares del Antiguo Régimen: la aristocracia, la Iglesia y la monarquía. Maistre divide la nobleza en dos categorías: los traidores y los ignorantes. El clero, debilitado por su riqueza y su moral laxa, es corrupto. La monarquía es blanda y carece de voluntad de castigo. Maistre desdeña a los tres con un verso de Racine: «Ahora veis los tristes frutos que produjeron vuestras faltas, / Sentid los golpes que vosotros mismos habéis provocado».[114]

En el caso de Burke, la crítica es más sutil pero más profunda (aunque al final de su vida hablaba con el mismo tono sin modular de Maistre).[115] La encontramos en *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, en su relato

sobre la toma del palacio de Versalles y la captura de la familia real. Allí, Burke describe a María Antonieta como una «visión encantadora […], brillante como la estrella de la mañana, llena de vida, esplendor y alegría». Burke asume su belleza como un símbolo del encanto del Antiguo Régimen, en el que las costumbres y maneras feudales «hacen que el poder sea gentil» y, «a través de una sutil asimilación, incorporan a la política los sentimientos que embellecen y suavizan la sociedad privada».[116]

Este tipo de frases han hecho que Burke sea objeto de burlas por su sentimentalismo. Pero los lectores de su obra anterior sobre estética, *Indagación filosófica acerca de los orígenes de nuestras ideas de lo sublime y de lo bello*, sabrán que la belleza, para Burke, nunca es una señal de la vitalidad del poder; siempre es una señal de su decadencia. La belleza produce placer, que da paso a la indiferencia o conduce a una total disolución del ser. «La belleza», escribe Burke, «actúa relajando los elementos sólidos de todo el sistema».[117] Esta relajación y disolución de los cuerpos —físicos, sociales, políticos— es lo que hace de la belleza un símbolo y un agente de la degeneración y la muerte tan potente. «Nuestras instituciones más saludables y hermosas no producen otra cosa que polvo e indecencia».[118]

Lo que estas dos frases iniciales de la persuasión conservadora revelan es que el mayor enemigo del viejo régimen no es ni el revolucionario ni el reformista; es el propio régimen o, para ser más precisos, los defensores del Antiguo Régimen.[119] Simplemente, carecían de los recursos intelectuales para defender la causa del régimen con el vigor, la claridad y el propósito requeridos. Como declaró Burke de George Grenville en el contexto, muy distinto, de la relación de Gran Bretaña con sus colonias americanas:

> Pero podría decirse, en verdad, que los hombres muy versados en su cargo son pocas veces mentes de destacable tamaño. […] personas que han crecido en el cargo se manejan admirablemente bien siempre que las cosas sigan su orden habitual; pero cuando los caminos principales se cierran y las aguas se desbordan, cuando se abre una escena nueva y turbulenta, y no se dispone de ningún precedente en el archivo, entonces se necesita un gran conocimiento de la humanidad y una comprensión mucho más amplia, y ninguna de ambas cosas las puede aportar el cargo.[120]

Conservadores posteriores mantendrán esta reivindicación de distintas maneras. A veces acusarán a los defensores del viejo régimen de haberse dejado intimidar por el desafío revolucionario o reformista. Según Thomas Dew, uno de los primeros y más agresivos apologistas de la esclavitud en Estados Unidos, la rebelión de Nat Turner[121] destruyó «toda sensación de seguridad y confianza» en la clase dirigente. Tan asustados estaban que la

«razón casi había sido expulsada de su mente». No solo les asustaba la violencia de los esclavos; la acusación moral que representaban los esclavos y los abolicionistas de alguna manera se había insinuado en las mentes de los esclavistas y hacía que estuvieran inseguros de su propia posición. «Nosotros mismos», escribió William Harper, otro defensor de la esclavitud, «hasta cierto punto nos hemos declarado culpables».[122]

Más de un siglo después, Barry Goldwater abordaría el mismo tema. El primer párrafo de *The Conscience of a Conservative* dirige su fuego no contra los liberales, los demócratas o el estado de bienestar, sino contra la timidez moral de lo que más tarde se denominará «*establishment* republicano».

> Me preocupa que tanta gente con instintos conservadores se vea hoy obligada a pedir disculpas por ellos. O, si no a pedir disculpas directamente, a matizar su compromiso de una manera que equivale a darse golpes en el pecho. «Los candidatos republicanos», dijo el vicepresidente Nixon, «deberían ser conservadores económicos, pero conservadores con corazón». El presidente Eisenhower anunció en su primera legislatura en el cargo: «Soy conservador en los problemas económicos, pero liberal cuando tratamos problemas humanos». […] Esas formulaciones constituyen una admisión de que el conservadurismo es una teoría estrecha y mecanicista que puede funcionar muy bien como guía de contabilidad, pero que no resulta fiable como filosofía política amplia.[123]

Con más frecuencia, los conservadores han argumentado que el defensor del antiguo régimen es simplemente obtuso. Se trataría de alguien que se ha vuelto vago, gordo y complaciente, y que está tan abstraído en el disfrute de los privilegios de su posición que ni siquiera ve la catástrofe que se avecina. Y si la ve, no puede hacer nada por evitarla, pues sus músculos políticos se atrofiaron hace tiempo. John C. Calhoun era uno de esos conservadores, y a lo largo de la década de 1830, cuando los abolicionistas empezaron a defender su causa, lo ponían enfermo la vida fácil y la ignorancia voluntaria de sus camaradas en la plantación. Su furia alcanzó cotas máximas en 1837. «Lo único que queremos es un concierto», argumentaba ante sus conciudadanos del Sur, «para unirnos con celo y energía a fin de repeler los peligros que se acercan». Pero, seguía, «no me atrevo a esperar que cualquier cosa que diga lleve al Sur a tomar conciencia de la importancia del peligro que nos acecha. Me temo que se necesitaría algo más que el poder de una voz mortal para despertarlo a tiempo de la fatalidad en la que ha caído atrapado».[124]

En su influyente ensayo, Oakeshott argumentaba que el conservadurismo «no es un credo ni una doctrina, sino una disposición». Más específicamente, una disposición enfocada a disfrutar del presente. No porque lo presente sea la mejor de las alternativas o porque sea bueno en sí mismo, lo cual implicaría

un nivel de reflexión consciente y de elección ideológica que, según Oakeshott, es ajena al conservador. No, la razón por la que el conservador disfruta del presente es más sencilla: porque resulta familiar, porque está ahí, porque está a mano.[125]

La visión que Oakeshott tenía del conservador —y esta visión es ampliamente compartida tanto por la izquierda como por la derecha— no es una percepción original; es una presunción. Pasa por alto el hecho de que el conservadurismo surge invariablemente como respuesta a una amenaza hacia el viejo régimen o después de que este haya sido destruido. (Oakeshott admite abiertamente que la pérdida o la amenaza de la pérdida nos hace valorar el presente, como he explicado en el capítulo anterior, pero no permite que esa idea penetre o desaloje su concepción general del conservadurismo). Oakeshott describe el conservadurismo en una posición cómoda, desde donde la mortalidad aparece como algo distante y el tiempo es un medio para calentarse más que un puñado de tierra que se escapa entre las manos. Este es el Antiguo Régimen de Charles Loyseau, quien escribió casi dos siglos antes de la Revolución francesa que la nobleza no tiene «principio» y por tanto tampoco fin. «Existe en el tiempo que hay fuera de la mente», sin conciencia o percepción del paso de la historia.[126]

El conservadurismo aparece en escena precisamente cuando —y precisamente porque— esas afirmaciones ya no se pueden hacer. Walter Berns, uno de los muchos futuros conservadores de Cornell que se mostraron traumatizados en 1969 por la toma del William Straight Hall por parte de los alumnos negros, declaró en su discurso de despedida cuando dimitió de la universidad: «Teníamos un mundo demasiado bueno; no podía durar».[127] Nada perturba tanto el idilio de la herencia como la repentina y a menudo brutal sustitución de un mundo por otro. Tras haber sido testigo de la muerte de lo que debía vivir para siempre, el conservador ya no puede considerar al tiempo como su aliado natural o como el hábitat del poder. El tiempo es ahora el enemigo. El cambio, no la permanencia, es el gobernador universal, y el cambio no significa ni progreso ni mejora, sino muerte, y una muerte además temprana y no natural. «El decreto de la muerte violenta», dice Maistre, «está escrito en las fronteras de la vida».[128] El problema con el defensor del viejo régimen, dice el conservador, es que no conoce esta verdad, y si la conoce, carece de la voluntad para hacer nada al respecto.

El segundo elemento que encontramos en esas voces tempranas de la reacción es una sorprendente admiración hacia la revolución contra la que están escribiendo. Los comentarios más arrobados de Maistre quedan reservados a

los jacobinos, cuya voluntad brutal e inclinación a la violencia —su «magia negra»— claramente envidia. Los revolucionarios tienen fe en su causa y en sí mismos, lo que transforma un movimiento mediocre en la fuerza más implacable que Europa ha visto nunca. Gracias a sus esfuerzos, Francia ha sido purificada y restaurada a su justa posición de orgullo en la familia de naciones. «El gobierno revolucionario», concluye Maistre, «endureció el alma de Francia templándola en sangre».[129]

Burke es de nuevo más sutil, pero corta más profundamente. El gran poder, sugiere en *De lo sublime y de lo bello*, nunca debería aspirar a ser —y nunca puede ser— hermoso. Lo que el poder necesita es lo sublime. Lo sublime es la sensación que experimentamos frente al dolor extremo, el peligro o el terror. Burke lo llama «horror delicioso». El gran poder debería aspirar a lo sublime, en vez de a la belleza, porque lo sublime produce «la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir». Es una emoción imponente pero vigorizante, que tiene el efecto simultáneo y contradictorio de disminuirnos y magnificarnos. Nos sentimos aniquilados por el gran poder; al mismo tiempo, nuestro sentido del ser «se hincha» cuando «conversamos con objetos terribles». El gran poder alcanza lo sublime cuando es, entre otras cosas, desconocido, misterioso y extremo. «En todas las cosas», escribe Burke, lo sublime «aborrece la mediocridad».[130]

En *Reflexiones*, Burke sugiere que el problema en Francia es que el Antiguo Régimen es hermoso, mientras que la revolución es sublime. El interés de los terratenientes, piedra angular del Antiguo Régimen, es «perezoso, inerte y tímido». No puede defenderse «de la invasión de la capacidad», y ahí la capacidad la representan los nuevos hombres de poder que la revolución lleva adelante. En otras páginas de las *Reflexiones* dice que el interés del dinero, aliado de la revolución, es más fuerte que el interés aristocrático porque está «más dispuesto a la aventura» y «a nuevas empresas de todo tipo». El Antiguo Régimen, en otras palabras, es hermoso, estático y débil; la revolución es fea, dinámica y fuerte. Y en los horrores que perpetra —la turba irrumpiendo en la cámara de la reina, arrastrándola medio desnuda a la calle y llevando tanto a ella como a su familia a París—, la revolución adquiere una especie de sublimidad: «La alarma nos lleva a la reflexión», escribe Burke sobre las acciones de los revolucionarios. «Nuestras mentes […] son purificadas por el terror y la piedad; nuestro orgullo, débil y no pensante, queda humillado bajo las dispensaciones de una sabiduría misteriosa».[131]

Más allá de esas sencillas muestras de envidia o admiración, el conservador realmente aprende de las revoluciones a las que se opone y acaba imitándolas. «Para destruir a ese enemigo», escribió Burke de los jacobinos, «de un modo u otro, la fuerza que se le oponga deberá guardar alguna analogía y similitud con la fuerza y el espíritu que ese sistema ejerce».[132] Este es uno de los aspectos más interesantes y menos comprendidos de la ideología conservadora. Pese a que los conservadores son hostiles hacia los objetivos de la izquierda, en especial el empoderamiento de las castas y clases bajas de la sociedad, a menudo son sus mejores aprendices. A veces, sus estudios son autoconscientes y estratégicos, como cuando miran a la izquierda en busca de formas de comunicación popular o de nuevos medios para sus objetivos repentinamente deslegitimados. Temerosos de que los filósofos tomaran control de la opinión popular en Francia, los teólogos reaccionarios de mediados del siglo XVIII siguieron el ejemplo de sus enemigos: dejaron de escribir abstrusas disquisiciones entre ellos y empezaron a producir propaganda católica, que se distribuiría a través de las mismas redes que llevaban la ilustración al pueblo francés. Gastaron vastas sumas en financiar concursos de ensayos, como aquel en el que Rousseau se hizo célebre, para recompensar a los autores que escribían defensas accesibles y populares de la religión. Los antiguos tratados de fe, declaró Charles-Louis Richard, eran «inútiles para las multitudes, que, sin armas y sin defensas, sucumben rápidamente a la *Philosophie*». Su obra, en cambio, fue escrita «con el deseo de poner en manos de todos aquellos que saben cómo leer un arma victoriosa contra los ataques de esa turbulenta *Philosophie*».[133]

Los pioneros de la estrategia sureña en la administración Nixon, por citar un ejemplo más reciente, entendieron que después de las revoluciones de los derechos civiles ya no podían simplemente apelar al racismo blanco. Desde entonces, tendrían que hablar en código, preferiblemente en un código que pudiera digerir la nueva ceguera ante el color. Como el jefe de gabinete de la Casa Blanca H. R. Haldeman señaló en su diario, Nixon «subrayó que hay que afrontar el hecho de que el problema en realidad son los negros. La clave es inventar un sistema que reconozca esto y no parezca hacerlo».[134] Al revisar esa estrategia en 1981, el estratega republicano Lee Atwater mostró sus elementos con más claridad:

> Empiezas en 1954 diciendo «*nigger, nigger, nigger*». En 1968 ya no puedes decir «*nigger*»: eso te perjudica. Se vuelve contra ti. Así que dices cosas como «transporte forzoso», «derechos de los estados» y todo eso. Te vuelves tan abstracto que hablas de bajar impuestos. Todas esas cosas que dices son claramente económicas, y un efecto secundario de ellas es que

> perjudican más a los negros que a los blancos. Así que, inconscientemente, quizá tenga que ver con el asunto.[135]

Aún más recientemente, David Horowitz ha animado a los estudiantes conservadores a «utilizar el lenguaje que la izquierda ha desplegado de forma tan efectiva en favor de sus agendas. Los profesores radicales han creado un “ambiente hostil de aprendizaje” para los estudiantes conservadores. Hay una falta de “diversidad intelectual” en el profesorado universitario y en las aulas académicas. El punto de vista conservador está “infrarrepresentado” en el currículum y en sus listas de lecturas. La universidad debería ser una comunidad “inclusiva” e intelectualmente “diversa”».[136]

En otros momentos, la educación del conservador es inconsciente; ocurre, por decirlo así, a sus espaldas. Al combatir el argumento progresista un día tras otro, llega a verse influido, a menudo a su pesar, por el mismo movimiento al que se opone. Al disponerse a cambiar el lenguaje de la calle a su voluntad, descubre de pronto que su voluntad ha sido doblegada por el lenguaje de la calle. Atwater afirma que esto es lo que ocurrió en el Partido Republicano. Tras sugerir que, «inconscientemente, quizá tenga que ver con el asunto», añade:

> No digo eso. Pero digo que si se vuelve tan abstracto, y tan codificado, estamos eliminando el problema racial de un modo u otro. Me sigues, porque obviamente sentarnos y decir «queremos cortar esto» es mucho más abstracto que lo del transporte, y mucho más que *«nigger, nigger»*.[137]

En otras palabras, los republicanos han aprendido a disfrazar sus intenciones tan bien que el disfraz se ha filtrado y ha transformado la intención.

Incluso sin afrontar directamente el argumento progresista, los conservadores pueden absorber, por medio de alguna ósmosis elusiva, las categorías y los giros expresivos más profundos de la izquierda, aunque esas expresiones sean contrarias a su posición oficial. Tras oponerse durante años al movimiento feminista, por ejemplo, Phyllis Schlafly parecía genuinamente incapaz de conjurar la visión prefeminista de las mujeres como esposas y madres deferentes. En vez de eso, celebró el activismo y el «poder de la mujer positiva». Y después, como si tomara prestada una página de *La mística de la feminidad*, criticó la falta de sentido y de plenitud de las mujeres estadounidenses; la diferencia era que ella culpaba de esas cosas al feminismo y no al sexismo.[138] Cuando se pronunció contra la enmienda por la igualdad de derechos (ERA, por sus siglas en inglés), no dijo que introdujera un nuevo

lenguaje radical respecto de los derechos. Su argumento era el contrario. La ERA, le dijo al *Washington Star*, «quita derechos a las mujeres». «Eliminará el derecho de la mujer en el matrimonio, el derecho de la mujer en el hogar».[139] Obviamente, Schlafly utilizaba el lenguaje de los derechos para oponerse a los objetivos del movimiento feminista: utilizaba el discurso de los derechos para devolver a las mujeres al hogar, para mantenerlas como esposas y madres. Pero ese es el asunto: el conservadurismo adapta y adopta, a menudo de forma inconsciente, el lenguaje de la reforma democrática para ponerlo al servicio de la causa de la jerarquía.

Uno también puede detectar cierta franqueza sexual —e incluso cierta preocupación feminista— en los primeros coloquios de la derecha cristiana, lo cual habría sido impensable antes del movimiento de las mujeres. En 1976, Beverly y Tim LaHaye publicaron un libro, *The Act of Marriage*, que Susan Faludi ha descrito con acierto como «el equivalente evangélico de *El placer del sexo*». Allí, los LaHaye afirmaban que «las mujeres son demasiado pasivas cuando hacen el amor». Dios, decían los LaHaye a sus lectoras, «colocó ahí [vuestro clítoris] para vuestro disfrute». También se quejaban de que «algunos maridos parecen provenir de los “años oscuros”, como el que le dijo a su frustrada esposa que “las chicas no tienen que llegar al clímax”. Las esposas actuales saben más que eso».[140]

Lo que el conservador aprende en último término de sus adversarios, de forma consciente o inconsciente, es el poder de la acción política y la potencia de las masas. Del trauma de la revolución, los conservadores aprenden que los hombres y las mujeres, ya sea a través de actos voluntarios de fuerza o de algún otro tipo de acción humana, pueden ordenar las relaciones sociales y el tiempo político. En cada movimiento social o momento revolucionario, los reformistas y los radicales tienen que inventar —o redescubrir— la idea de que la desigualdad y la jerarquía social no son fenómenos naturales sino creaciones humanas. Si la jerarquía puede ser creada por hombres y mujeres, ese mismo proceso puede ser revertido por hombres y mujeres, y eso es lo que pretende un movimiento social o una revolución. A partir de estos esfuerzos, los conservadores obtienen una versión de la misma lección. Si bien sus predecesores del Antiguo Régimen consideraban la desigualdad un fenómeno natural, tras el encuentro con la revolución el conservador descubre que, después de todo, los revolucionarios tenían razón: la desigualdad es una creación humana. Puede ser destruida por hombres y mujeres, y puede ser creada de nuevo por hombres y mujeres.

«¡Ciudadanos!», exclama Maistre al final de *Consideraciones sobre Francia*, «así es como se hacen las contrarrevoluciones».[141] Bajo el Antiguo Régimen, la monarquía —como el patriarcado o Jim Crow— no se hace. Sencillamente, es. Sería difícil imaginar a Loyseau o a Bossuet declarando: «Hombres —ya no tanto ciudadanos—, así es como se hace una monarquía». Pero una vez que el viejo régimen es amenazado o derrocado, el conservador se ve obligado a darse cuenta de que es la acción humana, la voluntaria imposición del intelecto y la imaginación sobre el mundo, lo que genera y mantiene la desigualdad a lo largo del tiempo. A partir de esta confrontación con la revolución, el conservador empieza a realizar afirmaciones de autoridad política como la que se encuentra en este editorial de 1957 de William F. Buckley en la *National Review*: «La cuestión central que emerge» del movimiento de los derechos civiles «es si la comunidad blanca del Sur tiene derecho a tomar las medidas necesarias para imponerse, política y culturalmente, en áreas en las que no es predominante en términos numéricos. La respuesta aleccionadora es: sí, la comunidad blanca tiene derecho porque, de momento, es la raza avanzada».[142]

El revolucionario declara el Año 1, y en respuesta el conservador declara el Año menos 1. A partir de la revolución, el conservador desarrolla una actitud particular hacia el tiempo político, una creencia en la capacidad de los hombres y las mujeres para dar forma a la historia, para impulsarla hacia delante o hacia atrás; y en virtud de esa creencia, el futuro pasa a ser su tiempo verbal favorito. Ronald Reagan ofrecía la perfecta síntesis de este fenómeno cuando invocaba, repetidamente, la aseveración de Tom Paine según la cual «tenemos en nuestro poder comenzar de nuevo el mundo».[143] Hasta cuando el conservador afirma estar preservando un presente amenazado o recuperando un pasado que se ha perdido, se ve obligado por su propio activismo a confesar que está empezando de nuevo y creando el futuro.

Burke estaba especialmente sensibilizado hacia este problema y a menudo se esforzaba en recordar a sus camaradas en la batalla contra la Revolución que, como escribió en una carta a un *emigré*, cualquier cosa que se reconstruyera en Francia tras la restauración inevitablemente «sería en alguna medida algo nuevo».[144] Otros conservadores han sido menos ambivalentes, afirmando alegremente las virtudes de la creatividad política y de la originalidad moral. Alexander Stephens, vicepresidente de la Confederación, declaró con orgullo que «nuestro nuevo gobierno es el primero en la historia del mundo» que se ha fundado sobre «la verdad física, filosófica y moral» de que «el negro no es igual al hombre blanco; de que la esclavitud —la

subordinación a una raza superior— es su condición natural y normal».[145] Barry Goldwater dijo sencillamente: «Nuestro futuro, como nuestro pasado, será lo que hagamos de él».[146]

A partir de las revoluciones, los conservadores también desarrollan un gusto y un talento respecto de las masas, movilizando la calle para sus espectaculares muestras de poder, si bien se encargan de que cierto poder nunca se comparta o redistribuya de verdad. Esa es la tarea del populismo de derechas: apelar a la masa sin perturbar el poder de las élites o, por decirlo de manera más precisa, aprovechar la energía de la masa para reforzar o restaurar el poder de las élites. Lejos de ser una innovación reciente de la derecha cristiana, del movimiento del Tea Party o de Trump, el populismo reaccionario atraviesa como un hilo rojo todo el discurso conservador desde el principio.

Maistre fue un pionero en el teatro del poder de las masas, imaginando escenas y montando dramas en los que los que estaban en lo más bajo de todo podían verse reflejados en los que estaban en lo más alto. «La monarquía», escribe, «es sin contradicción la forma de gobierno que da más distinción al mayor número de personas». La gente normal «participa» de su «brillo» y fulgor, aunque no, señala cuidadosamente Maistre, en sus decisiones y deliberaciones: «el hombre es distinguido no como actor político, sino como parte de la soberanía».[147] Y como monárquico, Maistre entendía que el rey nunca podría volver al poder si no tenía un toque plebeyo. Así que cuando imagina el triunfo de la contrarrevolución, se preocupa de subrayar las credenciales populistas del futuro monarca. El pueblo debería identificarse con este nuevo rey, dice Maistre, porque como ellos ha asistido a la «terrible escuela de la desdicha» y ha sufrido «la dura escuela de la adversidad». Es «humano», y ahí la humanidad connota una capacidad para el error casi pedestre y tranquilizadora. Será como ellos. Y, a diferencia de sus predecesores, será consciente de ello, lo que «ya es mucho».[148]

Pero para apreciar plenamente la inventiva del populismo de derechas, tenemos que volver a la clase dominante del Viejo Sur. El propietario de esclavos creó la forma por excelencia del feudalismo democrático, convirtiendo a la mayoría blanca en una clase señorial que compartía los privilegios y prerrogativas de gobernar sobre la clase de los esclavos. Aunque los miembros de esta clase dominante sabían que no eran iguales entre sí, se veían compensados por la ilusión de superioridad —y la realidad del dominio — sobre la población negra que estaba por debajo.

Una escuela de pensamiento —la de la igualdad de oportunidades— ubicaba la promesa democrática de la esclavitud en el hecho de que ponía la posibilidad del dominio personal al alcance de cada hombre blanco. El genio de los propietarios de esclavos, escribió David Hundley en su *Social Relations in Our Southern States*, es que «no son una aristocracia exclusiva. Cada hombre blanco libre de la Unión tiene el mismo derecho a convertirse en oligarca». Esto no era solo propaganda: en 1860, había cuatrocientos mil propietarios de esclavos en el Sur, lo que convertía a la clase de amos estadounidense en una de las más democráticas del mundo. Los propietarios de esclavos intentaron una y otra vez aprobar leyes que animaban a los blancos a poseer al menos un esclavo, e incluso planteaban tener exenciones fiscales para facilitar esa propiedad. Su idea, en palabras de un granjero de Tennessee, era que «en el instante en que eliminas el poder de los granjeros comunes para comprar un hombre o una mujer […] lo conviertes de golpe en abolicionista».[149]

Esa escuela de pensamiento luchaba con otra, quizá más influyente, según la cual la esclavitud estadounidense no era democrática por ofrecer una oportunidad de dominio personal a los hombres blancos, sino porque convertía a cada hombre blanco, fuera propietario de esclavos o no, en miembro de la clase dominante en virtud del color de su piel. En palabras de Calhoun: «Con nosotros la gran división de la sociedad no es entre ricos y pobres, sino entre blancos y negros; y todos los primeros, ya sean pobres o ricos, pertenecen a las clases altas y son respetados y tratados como iguales».[150] O, en palabras de su colega más joven, James Henry Hammond: «En un país de esclavos cada hombre libre es un aristócrata».[151] Incluso sin esclavos o sin los requisitos materiales de la libertad, un blanco pobre podía presentarse como miembro de la nobleza y, por tanto, podía confiar en que se tomarían las medidas necesarias para su defensa.

Más allá de que uno suscribiera la primera o la segunda escuela de pensamiento, la clase dominante creía que el feudalismo democrático era un potente antídoto frente a los movimientos igualitarios que entonces circulaban por Europa y los Estados Unidos de Jackson. Los radicales europeos, declaraba Dew, «desean que toda la humanidad sea sometida a un mismo nivel. Creemos que la esclavitud, en los Estados Unidos, ha logrado eso». Al liberar a los blancos de «oficios menores y bajos», la esclavitud ha eliminado «la mayor causa de distinción y separación entre las filas de la sociedad».[152] Mientras la clase dirigente del siglo XIX luchaba con los desafíos que, uno tras otro, se lanzaban contra su poder, la clase de los propietarios ofrecía la

dominación racial como una forma de controlar la energía de las masas blancas, en beneficio (en vez de en detrimento) de los privilegios y poderes de la élite establecida. Este programa encontraría su cumplimiento definitivo un siglo más tarde y a un continente de distancia.

Estas corrientes populistas pueden ayudarnos a entender un elemento fundamental del conservadurismo. Desde el principio, el conservadurismo ha atraído y confiado en los *outsiders*. Maistre era de Saboya y Burke de Irlanda. Alexander Hamilton nació fuera del matrimonio en Nevis y se rumoreaba que era en parte negro. Disraeli era judío, como muchos de los neoconservadores que contribuyeron a que el Partido Republicano pasara de ser un cóctel para gente privilegiada en Darien a transformarse en el partido de Scalia, D'Souza, Gonzalez y Yoo. (Irving Kristol fue el primero en identificar «la tarea histórica y el propósito político del neoconservadurismo» como la conversión «del Partido Republicano, y el conservadurismo estadounidense en general, contra su propia voluntad, en una nueva forma de política conservadora capaz de gobernar una democracia moderna»).**[153]** Allan Bloom era judío y homosexual. Y, como nunca se cansó de recordarnos en la campaña de 2008, Sarah Palin es una mujer en un mundo de hombres, una nativa de Alaska que dijo que no a Washington (aunque en realidad no fue así), una inconformista que acompañaba a otro inconformista.

El conservadurismo no solo ha dependido de *outsiders*; también se ha visto a sí mismo como la voz del *outsider*. Desde el grito de Burke de que «la galería está en el lugar de la casa» a la queja de Buckley de que el conservador moderno está «fuera de lugar», el conservadurismo ha servido de tribuna para los desplazados, de vehículo para transmitir sus descontentos.**[154]** Lejos de ser una invención de lo políticamente correcto, el victimismo ha sido un componente central de la derecha desde que Burke criticó el tratamiento que la muchedumbre dispensó a María Antonieta. El conservador, sin duda, habla de un tipo especial de víctima: una que ha perdido algo de valor, a diferencia de los parias de la tierra, cuya principal queja es que nunca han tenido nada que perder. Los suyos son los desposeídos de manera contingente —el «hombre olvidado» de Graham Summer—, en vez de los preternaturalmente oprimidos. Lejos de reducir su atractivo, este tipo de victimismo otorga a la queja conservadora un significado más universal. Conecta su despojamiento con una experiencia que todos compartimos —la pérdida— y teje los hilos de esa experiencia en una ideología que promete que lo perdido, o al menos una parte de ello, puede ser restituido. La gente que no es conservadora a menudo no se da cuenta de que el conservadurismo

se dirige a quienes han perdido algo. Puede ser una propiedad inmobiliaria o los privilegios de la piel blanca, la autoridad no cuestionada de un marido o los derechos ilimitados del dueño de una fábrica. La pérdida puede ser tan material como el dinero o tan etérea como el sentido de una posición. Puede ser una pérdida de algo que nunca se poseyó legítimamente; puede ser algo pequeño, comparado con lo que retiene para sí un conservador. Aun así, es una pérdida, y nada se quiere nunca tanto como lo que ya no poseemos. Una de las grandes virtudes de la izquierda consistía en que era la única capaz de entender la naturaleza de suma cero de la política, donde las ganancias de una clase implican por necesidad las pérdidas de otra. Pero, a medida que esa idea de conflicto ha ido disminuyendo en la izquierda, la derecha se ha dedicado a recordar a los votantes que existen verdaderos perdedores en la política, y que son ellos —y solo ellos— quienes hablan por esas personas. «Todo el conservadurismo empieza con la pérdida», señala con acierto Andrew Sullivan, lo que convierte al conservadurismo no en el partido del orden, como reclamaban Mill y otros, sino en el partido del perdedor.[155]

El objetivo principal del perdedor no es —ni puede ser— la preservación y la protección. Es la recuperación y la restauración. Ese es uno de los secretos del éxito del conservadurismo. A pesar de toda su exaltación demótica y su grandiosidad ideológica, y de su insistencia en el triunfo y la voluntad, el conservadurismo puede ser, en última instancia, un asunto bastante pedestre. Como sus pérdidas son recientes —la derecha se agita contra la reforma en tiempo real, no milenios después de que aquella se produzca—, los conservadores pueden presentar reivindicaciones creíbles a los suyos, de hecho a toda la comunidad política en general, y argumentar que sus objetivos son alcanzables. Solo busca recuperar lo que es suyo, y el hecho de que una vez lo tuviera —de hecho, probablemente lo tuvo durante un tiempo— sugiere que es capaz de poseerlo de nuevo. Como declaró Burke a propósito de la Francia jacobina, a lo que se dirige el conservador «no es a una vieja estructura», sino a un «mal reciente».[156] Mientras que el programa de redistribución de la izquierda se plantea la pregunta de si sus beneficiarios están verdaderamente preparados para ejercer los poderes que buscan, el proyecto de restauración del conservador no sufre un desafío equivalente. A diferencia del reformista o del revolucionario, que afrontan la tarea casi imposible de dar poder a quien carece de él —es decir, de convertir a la gente en algo que no es—, el conservador solo pide a sus seguidores que hagan más de lo que siempre han hecho (aunque mejor y de otro modo). El resultado es que su contrarrevolución no requerirá de la misma perturbación que la que ha

causado la llegada de la revolución a su país. «Cuatro o cinco personas, quizá», escribe Maistre, «le darán a Francia un rey».[157]

Para algunos dentro del movimiento conservador, quizá para muchos, esta idea supone una fuente de alivio: su sacrificio será pequeño, su recompensa grande. Para otros, es una fuente de amarga desilusión: para este subgrupo de activistas y militantes, la batalla lo es todo; constatar que pronto todo pasará y no se requerirá ya tanto de ellos es suficiente para provocarles un complejo de desesperación: repulsión por lo miserable del esfuerzo, dolor por la desaparición de su enemigo, ansiedad por el temprano retiro al que se han visto obligados. Como lamentaba Irving Kristol tras el final de la Guerra Fría, la derrota de la Unión Soviética, y en general de la izquierda, «privaba» a los conservadores como él «de un enemigo», y «en política, quedar privado de un enemigo es algo muy grave. Tiendes a relajarte y desanimarte. A volverte hacia dentro».[158] La depresión persigue al conservadurismo con tanto ahínco como la gran fortuna. Pero, de nuevo, lejos de disminuir el atractivo del conservadurismo, esta dimensión más oscura solo lo incrementa. En el escenario, el conservador adquiere tintes byronianos mientras calcula melancólico la suma de sus pérdidas ante un público boquiabierto y entregado. Fuera del escenario, y sin ser vistos, sus representantes calculan en silencio la suma de sus ganancias.

03
El alma de la violencia

> Me gustan las guerras.
> Cualquier aventura es mejor que estar
> sentado en un despacho.
>
> HAROLD MACMILLAN

A pesar del apoyo a la pena de muerte, la tortura y la guerra por parte de políticos y votantes que se autodefinen como conservadores, los intelectuales de derecha suelen negar toda afinidad entre el conservadurismo y la violencia.[159] «Los conservadores», escribe Andrew Sullivan, «odian la guerra».

> Su política interior está arraigada en el odio a las guerras civiles y a la violencia, y saben que la libertad siempre es la primera víctima de la guerra internacional. Cuando los países combaten entre sí, sus gobiernos se vuelven inmediatamente más grandes y fuertes, las libertades individuales se eliminan y sociedades que disfrutaban de la pluralidad de voces propia de la libertad se ven alineadas en una nota única y colectiva frente al enemigo externo. Un estado de guerra permanente —en opinión de George Orwell— es una invitación virtual a la tiranía doméstica.[160]

Enlazando con una tradición de escepticismo que va de Oakeshott a Hume, el conservador considera el gobierno limitado como un reflejo de su propia fe, y el Estado de derecho como el único requisito indispensable para la búsqueda de la felicidad. Pragmática y adaptativa, más dispuesta que comprometida, una sensibilidad de este tipo —y es una sensibilidad, insiste el conservador, no una ideología— no está interesada en la violencia. Sus posiciones probélicas no son más que renuentes concesiones a la realidad. A diferencia de sus amigos de la izquierda —el conservador, como tal, valora más la amistad que el acuerdo—, sabe que vivimos y amamos en medio de un gran

mal. Este mal ha de ser combatido, a veces por medio de la violencia. Si todas las cosas fueran justas, le gustaría ver un mundo sin violencia. Pero no todas las cosas son justas, y no es su tarea ver el mundo como le gustaría que fuera.

El registro histórico del conservadurismo —no solo como práctica política, que no es aquí mi preocupación principal, sino como una tradición teórica— sugiere lo contrario. Lejos de sentirse entristecido, agobiado o incómodo con la violencia, el conservador parece animarse con ella. No hablo en un sentido personal, aunque muchos conservadores, como Harold Macmillan, en la cita anterior, o Winston Churchill, citado más abajo, han expresado un sorprendente entusiasmo por la violencia. Mi preocupación son las ideas y los argumentos, más que el carácter o la psicología. La violencia, mantiene el intelectual conservador, es una de las experiencias vitales que nos hacen sentir más vivos, y es una actividad que hace que la vida sea vívida.**[161]** Esos argumentos pueden exponerse con habilidad —«Solo los muertos han visto el final de la guerra», como dijo una vez Douglas MacArthur—**[162]** o más trabajosamente, como hace Treitschke:

> Para el historiador que vive en el mundo de la voluntad resulta del todo claro que la demanda de una paz perpetua es totalmente reaccionaria; ve que con la guerra cualquier movimiento, cualquier crecimiento, debe ser borrado de la historia. Siempre han sido los periodos de cansancio, poco inteligentes y sin vigor los que se han complacido con la idea de la paz perpetua.**[163]**

Explicada de forma breve o prolija, la cuestión se reduce a esto: la guerra es vida, la paz es muerte.

Esta idea puede rastrearse en *De lo sublime y de lo bello* de Edmund Burke. Allí, Burke desarrolla una visión del yo desesperadamente necesitado de estímulos negativos del tipo de los que producen el dolor y la ira, que él asocia con lo sublime. Lo sublime se encuentra, principalmente, en dos formas políticas: la jerarquía y la violencia. Pero por razones que se verán con claridad, el conservador —de nuevo en coherencia con los argumentos de Burke— a menudo favorece a la última frente a la primera. El gobierno puede ser sublime, pero la violencia lo es más. Lo más sublime de todo es cuando los dos se funden, cuando la violencia se ejerce para crear, defender o recuperar un régimen de dominación y autoridad. Pero, como advertía Burke, siempre es mejor disfrutar del dolor y el peligro a cierta distancia. La distancia y la oscuridad incrementan lo sublime; la cercanía y la iluminación lo disminuyen. La violencia contrarrevolucionaria puede ser el Everest conservador de la experiencia, pero uno debería verlo desde la distancia. Si te

acercas demasiado a la cima, el aire se vuelve escaso y la vista se nubla. En consecuencia, al final de cada discurso conservador sobre la violencia espera la decepción.

De lo sublime y de lo bello comienza, en un tono elevado, con una discusión sobre la curiosidad, que Burke identifica como «la primera y más sencilla emoción». Los curiosos vagan «de un lugar a otro en busca de algo nuevo». Su vista permanece fija; su atención, capturada. Luego el mundo se vuelve gris. Empiezan a tropezar con las mismas cosas, «con un efecto cada vez menos agradable». La novedad disminuye: ¿cuánto, de verdad, hay de nuevo en el mundo? La curiosidad «se agota» a sí misma. El entusiasmo y el compromiso dan paso al «odio y el cansancio».[164] Burke pasa al placer y el dolor, que tienen que transformar la búsqueda de novedad en una experiencia más sustanciosa y profunda. Pero en vez de ser un aditivo genuino de la curiosidad, el placer ofrece más de lo mismo: un momento de entusiasmo, seguido de un ligero malestar. «Tras completar su recorrido», dice Burke, el placer «nos deja muy cerca de donde nos encontró». Cualquier forma de placer «nos satisface rápidamente; y cuando termina recaemos en la indiferencia».[165] Goces más tranquilos, menos intensos que el placer, son igualmente soporíferos. Generan complacencia; nos «entregamos a la indolencia y la inacción».[166] Burke se vuelve hacia la imitación como otra fuerza de propulsión exterior. A través de la imitación aprendemos maneras y costumbres, y nos civilizamos. Nos acerca al mundo, y el mundo es traído ante nosotros. Pero la imitación contiene su propio narcótico. Si imitamos demasiado a los otros dejamos de mejorarnos a nosotros mismos. Seguimos a la persona que tenemos delante, «y así todos los demás en un círculo eterno». En un mundo de imitadores, «nunca podría haber ninguna mejora». Tales «hombres seguirían siendo como los animales, y serían al final iguales a como son hoy y como eran al comienzo del mundo».[167]

La curiosidad lleva al cansancio, el placer a la indiferencia, el goce al letargo y la imitación al estancamiento. Tantas puertas de la psique se abren a este espacio de pesadumbre inerte que bien podemos concluir que acecha no ya en el borde, sino en el centro de la condición humana. Aquí, en este oscuro patio del yo, toda acción cesa, creando un ambiente ideal para la «melancolía, el abatimiento, la desesperación y el suicidio».[168] Incluso el amor, el más exterior de los arrebatos, devuelve al ego a un estado de disolución interna.[169] El suicidio, al parecer, es el destino inevitable que espera a cualquiera que encuentre placer en el mundo tal como es.

Para cierto tipo de teórico conservador, pasajes como estos presentan algo parecido a un reto. Vemos al inventor de la tradición conservadora articulando una visión del yo en dramática disonancia con el yo idealizado del pensamiento conservador. El conservador, como hemos visto, dice que «ser conservador es preferir lo familiar a lo desconocido, lo que se ha probado a lo que no, el hecho al misterio, lo real a lo posible, lo limitado a lo infinito, lo cercano a lo distante, lo suficiente a lo superabundante, lo conveniente a lo perfecto, la risa presente a la felicidad utópica».[170] Es partidario de las cosas tal como son, no porque las encuentre justas o buenas, sino porque le parecen familiares. Las conoce y está unido a ellas. No desea ni perderlas ni que se las quiten. Disfrutar de lo que tiene, en vez de adquirir algo mejor, es su bien más elevado. Pero si el yo de *De lo sublime y de lo bello* estuviera seguro de sus vínculos y de sus familiares, se encontraría rápidamente frente al espectro de su propia extinción, probablemente por su propia mano.

Quizá sea este tedio letal, que acecha justo detrás de la superficie del discurso conservador, lo que explica el fracaso del político conservador a la hora de seguir el trayecto marcado por el conservador teórico. Lejos de abrazar la causa de los gozos tranquilos y los vínculos seguros, el político conservador ha elegido de manera clara un activismo del «todavía no» y el «será». El primer discurso inaugural de Ronald Reagan era un tributo al poder de los sueños: no sueños pequeños, sino sueños grandes y heroicos, de progreso y mejora, y no sueños por sí mismos, sino como estímulo necesario y vital para la acción. Tres meses más tarde, en un discurso ante el Congreso, Reagan subrayó este aspecto con una cita de Carl Sandburg: «Nada ocurre si no existe antes en forma de sueño». Y que no ocurra nada, o que ocurran demasiadas pocas cosas, o que las cosas no ocurran lo bastante rápido, es lo que desagrada al conservador en política. Reagan apenas podía contener su impaciencia ante el titubeo de los políticos: «La forma antigua y cómoda es afeitar un poco aquí y otro poco allí. Bueno, eso ya no es aceptable». «Viejo y cómodo» era la acusación, «basta de medidas a medias» el veredicto.

Reagan no era en absoluto el primer conservador en actuar en aras de lo invisible y del ideal frente a lo material y lo real. En su discurso de aceptación ante la Convención Nacional Republicana de 1964, Barry Goldwater no podía encontrar una acusación más potente que lanzar al estado de bienestar que decir que había provocado que una gran nación «se calmara».[171] A causa del New Deal, Estados Unidos había perdido su «paso enérgico» y ahora «arrastraba los pies». Para el conservador teórico, la calma, la lentitud y «el arrastrar los pies» suponen normalmente señales de felicidad presente. Pero

para el político conservador se trata de cosas malvadas. Debe entonces declarar la guerra, y congregar a sus tropas contra los perezosos y los lánguidos hablando de «causas», «lucha», «entusiasmo» y «devoción».[172]

Ese celo cruzado no es exclusivo del conservadurismo estadounidense. Se encuentra también en Europa, incluso en Inglaterra, que hizo de la moderación el sobrenombre del conservadurismo. «¿Quién combatió», resoplaba Margaret Thatcher, «bajo la pancarta que decía: “Yo defiendo el consenso”?».[173] Y luego está Winston Churchill, que viajó a Cuba en 1895 para informar sobre la guerra de España contra la independencia de Cuba.[174] Reflexionando sobre las decepciones de su generación —habían llegado tarde al imperio y se habían visto privados de la oportunidad de la conquista imperial (frente a la administración imperial)—, llegó a La Habana. Esto es lo que tenía que decir (recordando la experiencia en 1930):

> Las mentes de esta generación agotada, brutalizada, mutilada y aburrida por la guerra quizá no entiendan las sensaciones deliciosas, aunque trémulas, con las que un joven oficial británico educado en la paz duradera se acercaba por primera vez a un verdadero teatro de operaciones. Cuando bajo la tenue luz del alba vi las orillas de Cuba alzarse y definirse contra un horizonte de color azul oscuro, me pareció estar navegando con Long John Silver y vislumbrar la Isla del Tesoro. Ahí estaba el lugar donde ocurrían las cosas. Era un lugar donde se desarrollaba una escena de acción vital. Era un lugar donde podía ocurrir cualquier cosa. Era un lugar donde sin duda algo estaba ocurriendo. Ahí podría dejarme los huesos.[175]

Sea cual sea la relación entre la teoría y la práctica en la tradición conservadora, a partir de *De lo sublime y de lo bello* queda claro que, si el yo debe sobrevivir y prosperar, ha de hacerlo estimulado por una experiencia más vital e intensa que la del placer o el gozo. El placer y el gozo, como vimos en el capítulo 2, actúan como la belleza, «relajando los sólidos de todo el sistema».[176] Ese sistema, no obstante, debe ser firme y tenso. La mente debe volverse más rápida, el cuerpo tiene que ejercitarse. De otro modo, el sistema se suavizará, se atrofiará y, finalmente, morirá.

Lo que más favorece este estado elevado del yo es la confrontación con el no ser. La vida y la salud son placenteras y disfrutables, y precisamente eso es lo que no funciona con ellas: «no producen una gran impresión» en el yo porque «no nos hicieron para ser aquiescentes con la vida y la salud». El dolor y el peligro, en cambio, son «emisarios» de la muerte, la «reina del terror». Son las fuentes de lo sublime, «las más fuertes» —las más poderosas, las que más nos enseñan— «emociones que la mente puede sentir».[177] El dolor y el peligro, en otras palabras, son experiencias generadoras del yo.

Esto es porque el dolor y el peligro tienen el efecto contradictorio de minimizar y maximizar nuestro sentido de nosotros mismos. Cuando siente dolor o peligro, nuestra mente «está tan llena de su objeto que no puede albergar ningún otro». Los «movimientos» de nuestra alma «se suspenden» mientras el daño y los miedos «se abalanzan sobre la mente». Frente a esos miedos, «la mente es expulsada de sí misma». Cuando experimentamos lo sublime, nos sentimos evacuados, abrumados por un objeto externo de tremendo poder y amenaza. Todo lo que nos daba una sensación de ser interno y vitalidad deja de existir. Lo externo es todo, no somos nada. Dios es un buen ejemplo, y la expresión última de lo sublime. Como escribió Burke: «Mientras contemplamos un objeto tan vasto, de poder infinito y por todas partes investido de omnipresencia, nos encogemos en la minucia de nuestra propia naturaleza y quedamos, en cierto modo, aniquilados ante él».[178]

Paradójicamente, también percibimos nuestra existencia con una intensidad que nunca habíamos sentido antes. Presa del terror, nuestra «atención» se despierta y nuestras otras «facultades» se ven «impulsadas hacia delante, para ponerse en guardia, por así decirlo». Salimos de nosotros mismos. Reconocemos el terreno inmediato y nuestra presencia sobre él. Antes, apenas nos veíamos a nosotros mismos o a lo que nos rodeaba. Ahora nos derramamos fuera de nosotros mismos, habitando no solo nuestros cuerpos y mentes, sino también el espacio a nuestro alrededor. Sentimos «una especie de hinchazón» —una sensación de que somos más grandes, de que nuestro perímetro se extiende más allá— que «es extremadamente agradable para la mente humana». Pero esta «hinchazón», nos recuerda Burke, «nunca se percibe tanto, ni opera con más fuerza, que cuando sin peligro conversamos con objetos terribles».[179]

Frente a lo sublime, el yo es aniquilado, ocupado, aplastado, abrumado; frente a lo sublime, el yo cobra intensidad, se agranda, se magnifica. Esta contradicción, que el yo pueda oscilar entre extremos salvajes, que pueda ocupar al mismo tiempo polos de experiencias tan opuestos, casi irreconciliables, es lo que genera un fuerte y extenuante sentido del yo. Como escribe Burke, una luz intensa se parece a la oscuridad intensa no solo porque ciega los ojos, sino también porque ambas son extremas. Y los extremos, particularmente los extremos que se oponen, son sublimes porque la sublimidad «en todas las cosas aborrece la mediocridad».[180] La extremidad de las sensaciones opuestas, el cambio salvaje del ser a la nada, hace más intensa la experiencia de la individualidad.[181]

La cuestión para nosotros, que Burke ni plantea ni responde, es: ¿qué tipo de forma política entraña esta simultaneidad u oscilación entre la automagnificación y la autoaniquilación? Una posibilidad sería la jerarquía, con sus requisitos gemelos de sumisión y dominación; otra es la violencia, en particular la guerra, con su rígida instrucción de matar o morir. No es casualidad que ambas opciones tengan una gran importancia para el conservadurismo como tradición teórica y como práctica histórica.

No solemos pensar en Rousseau y John Adams como compañeros de cama ideológicos, pero en un aspecto estaban de acuerdo: las jerarquías sociales persisten porque garantizan que todo el mundo, salvo los que están en lo más bajo y lo más alto de la sociedad, goce de la oportunidad de gobernar y ser gobernado a su vez. Por supuesto, no en el sentido aristotélico del autogobierno, sino en el sentido feudal del gobierno recíproco: cada persona domina a alguien que está por debajo a cambio de someterse a alguien que está por encima. «Los ciudadanos solo se dejan oprimir hasta el punto en que son arrastrados por la ambición ciega», escribe Rousseau. «Como prestan más atención a lo que está por debajo que a lo que está arriba, la dominación se vuelve más querida para ellos que la independencia, y aceptan llevar cadenas para estar en condiciones de ponérselas a otros. Es muy difícil reducir a la obediencia a alguien que no quiere mandar».**[182]** El aspirante y el autoritario no se oponen: la voluntad de levantarse precede a la voluntad de inclinarse. Más de treinta años después, Adams escribiría que todo hombre anhela «ser observado, considerado, valorado, elogiado, amado y admirado».**[183]** Para ser elogiado uno ha de ser visto, y la mejor manera de que te vean es elevarte sobre tu propio círculo. Incluso el demócrata estadounidense, argumentaba Adams, preferiría gobernar sobre un inferior a desposeer a un superior. Su pasión es la supremacía, no la igualdad, y mientras tenga una audiencia de inferiores, estará satisfecho con su bajo estatus.

> No solo el mecánico más pobre, también el hombre que vive de la caridad o los mendigos corrientes de las calles […] poseen un grupo de admiradores, y se ufanan de esa superioridad que tienen, o imaginan que tienen, sobre algunos otros […]. Cuando un desdichado ya no puede atraer la atención de un hombre, una mujer o un niño, debe ser respetable a ojos de su perro. «¿Quién me querrá entonces?», fue la patética respuesta de uno, que se moría de hambre precisamente por alimentar a su perro, a un pasajero caritativo que le aconsejó que matara o vendiera al animal.**[184]**

Uno ve en esas descripciones de la jerarquía social fragmentos de lo sublime: aniquilado desde arriba, aumentado desde abajo, el yo es magnificado y

miniaturizado por su participación en la práctica del poder. Pero hay una trampa: en cuanto estamos de verdad seguros de nuestro poder sobre otro ser, dice Burke, nuestro inferior pierde la capacidad de dañarnos o amenazarnos. Pierde su naturaleza sublime. «Despoja» a una criatura «de su capacidad de herir» y «le quitarás todo lo que tiene de sublime».**[185]** Los leones, los tigres, las panteras y los rinocerontes son sublimes no porque sean especímenes magníficos de gran fuerza, sino porque pueden matarnos. Los bueyes, los caballos y los perros son también fuertes, pero carecen del instinto de matar o se les ha suprimido. Se les puede obligar a servirnos o, en el caso de los perros, hasta a amarnos. Como esas criaturas, por fuertes que sean, no pueden amenazarnos o hacernos daño, son incapaces de alcanzar la sublimidad. Son objeto de desprecio, y el desprecio es «el acompañante de una fuerza que es servil e inofensiva».**[186]**

> Tenemos continuamente a nuestro alrededor animales de una fuerza considerable pero no perniciosa. Entre ellos nunca buscamos lo sublime, que es algo que cae sobre nosotros en el bosque tenebroso y en el páramo aullador. […] Cuando la fuerza es solo útil y es empleada en nuestro beneficio o para nuestro placer, nunca es sublime; porque nada puede actuar de forma agradable sobre nosotros si no actúa de manera conforme a nuestra voluntad; pero para actuar de forma agradable a nuestra voluntad debe estar sometida a nosotros; y por tanto nunca puede ser causa de una concepción grandiosa e imponente.**[187]**

Por tanto, al menos la mitad de la experiencia de la jerarquía social —no la experiencia de ser gobernado, que conlleva la posibilidad de ser destruido, humillado, amenazado o dañado por un superior, sino la experiencia de gobernar fácilmente a otros— es incompatible con lo sublime, y de hecho debilita. Seguros de nuestro poder, nos vemos atraídos por la misma facilidad y comodidad —sufrimos el mismo deshielo interior— que experimentamos cuando estamos en la agonía del placer. La seguridad del mando es tan debilitante como la pasión del amor.

Las reflexiones de Burke sobre los peligros de un gobierno largamente establecido reflejan una tendencia sorprendente en el conservadurismo: una incomodidad persistente, aunque no reconocida, con el poder que ha crecido y madurado, con la autoridad que se ha vuelto cómoda y segura. Comenzando por el propio Burke, los conservadores han expresado una profunda inquietud hacia las clases dirigentes, que, seguras de su lugar bajo el sol, han perdido su capacidad de gobernar: su voluntad de poder se disipa; los músculos y la inteligencia de mando se debilitan.

Joseph de Maistre tuvo menos tacto que Burke en su condena del Antiguo Régimen, quizá porque se tomaba sus fallos de forma más personal. Mucho

antes de la Revolución, dice, los líderes del Antiguo Régimen se mostraban confusos y aturdidos. Naturalmente, las clases dirigentes eran incapaces de comprender, y mucho menos resistir, la arremetida que se desataba contra ellos. La impotencia física y cognitiva era —y sigue siendo— el gran pecado del Antiguo Régimen. La aristocracia no puede entenderlo; no puede actuar. Una parte de la nobleza quizá tenga buenas intenciones, pero no puede realizar sus proyectos. Es vanidosa y estúpida. Tiene virtud, pero no *virtú*. La aristocracia «fracasa ridículamente en todo lo que acomete». El clero ha sido corrompido por la riqueza y el lujo. La monarquía ha demostrado que carece de la voluntad «de castigar», que es la marca de todo soberano real.**[188]** Frente a esta decadencia, consecuencia inevitable de siglos en el poder, Maistre concluye que es bueno que la contrarrevolución no haya triunfado aún (escribe en 1797). El Antiguo Régimen necesita varios años más en el páramo si pretende deshacerse de las influencias corruptoras de una vida que fue hermosa:

> La restauración del trono supondría una repentina relajación del impulso del Estado. La magia negra que funciona en este momento desaparecería como niebla ante el sol. La amabilidad, la clemencia, la justicia, todas las virtudes amables y pacíficas reaparecerían de repente y traerían con ellas una tibieza general de carácter, una cierta alegría totalmente opuesta a los rigores del régimen revolucionario.**[189]**

Un siglo más tarde, Georges Sorel esgrimiría argumentos similares contra la *Belle Époque*. A Sorel no se le suele considerar una figura emblemática de la derecha —incluso el conservadurismo de Burke sigue siendo objeto de disputa—**[190]** y, en realidad, su obra más importante, *Reflexiones sobre la violencia*, a menudo se ha considerado como una contribución, aunque menor, a la tradición marxista. Pero los comienzos de Sorel son conservadores y sus fines protofascistas, e incluso en su fase marxista su preocupación principal es la decadencia y la vitalidad en vez de la exploración y la justicia. Las críticas que lanza contra las clases dominantes francesas a finales del siglo XIX no son distintas a las que hicieron Burke y Maistre a finales del siglo XVIII. Llega a establecer una comparación de forma explícita: la burguesía francesa, escribe Sorel, «se ha vuelto casi tan estúpida como la nobleza del siglo XVIII». Es una «aristocracia ultracivilizada que pide que la dejen en paz». En el pasado, la burguesía era una raza de guerreros. «Osados capitanes», eran «creadores de nuevas industrias» y «descubridores de tierras desconocidas». «Dirigían empresas gigantescas», inspiradas por ese «espíritu de conquista insaciable y despiadado» que tendía ferrocarriles, sometía continentes y construía una

economía mundial. Hoy son tímidos y cobardes, y se niegan a dar los pasos más elementales para defender sus propios intereses frente a los sindicatos, los socialistas y la izquierda. En vez de desatar la violencia contra los trabajadores en huelga, se rinden ante la amenaza de violencia de los trabajadores. Carecen del ardor, del fuego en el vientre, de sus antecesores. Es difícil no concluir que «la burguesía está condenada a muerte y que su desaparición solo es cuestión de tiempo».[191]

Carl Schmitt formalizó el desprecio de Sorel por las debilidades de las clases dirigentes en una teoría completa de la política. Según Schmitt, el burgués era como era —contrario al riesgo, egoísta, nada interesado en la valentía, deseoso de paz y seguridad— porque el capitalismo era su vocación y el liberalismo su fe. Ninguno de los dos le daba una buena razón para morir por el Estado. De hecho, ambos le daban buenas razones, además de todo un vocabulario, para no morir por el Estado. El interés, la libertad, el beneficio, los derechos, la propiedad, el individualismo y todas las palabras de este tipo habían creado una de las clases dirigentes más egocéntricas de la historia de la humanidad, una clase que disfrutaba del privilegio pero no se sentía obligada a defenderlo. Después de todo, la premisa de la democracia liberal era la separación de la política de la economía y la cultura. Uno podía perseguir el beneficio a expensas de otra persona, y pensar libremente, por subversivas que fueran las ideas, sin perturbar el equilibrio de poder. La burguesía, sin embargo, se enfrentaba a un enemigo que entendía muy bien las conexiones entre ideas, dinero y poder, por lo que los asuntos económicos y los debates intelectuales habían pasado a ser objeto del combate político. Los marxistas hacían la distinción entre amigo y enemigo, que es esencial en política; la burguesía no.[192] El espíritu de Hegel residía en Berlín, pero hace mucho que se ha «trasladado a Moscú».[193]

Sorel identificó una excepción a esta regla de la decadencia capitalista: los barones ladrones de Estados Unidos. En los Carnegies y los Goulds de la industria estadounidense, Sorel creyó ver «una energía indomable, una audacia basada en una valoración precisa de la fuerza y un cálculo frío de los intereses, que son las cualidades de los grandes generales y los grandes capitalistas». A diferencia de la mimada burguesía de Francia y Gran Bretaña, los millonarios de Pittsburgh y Pittston «llevan hasta el final de sus vidas una existencia de esclavos en galeras, sin pensar nunca en llevar una vida de noble, como hacen los Rothschild».[194]

Teddy Roosevelt, el homólogo espiritual de Sorel al otro lado del Atlántico, no tenía una visión tan optimista de los industriales y financieros

estadounidenses. El capitalista, declaró Roosevelt, ve a su país como una «caja registradora» que sopesa el «honor de la nación y la gloria de la bandera» frente a una «interrupción temporal de la ganancia monetaria». No está «dispuesto a dar su vida por cosas pequeñas» como la defensa de la nación. Solo le preocupa «que las acciones suban de valor».[195] No muestra ningún interés en grandes asuntos de Estado, ya sean domésticos o internacionales, a menos que afecten a sus propios intereses. No fue casual, afirmaba Roosevelt, quizá con un gesto de asentimiento hacia Carnegie, que esos hombres se opusieran a la gran expedición imperial que supuso la Guerra Hispano-Estadounidense.[196] Complacientes y cómodos, seguros de sus riquezas por el éxito de las guerras laborales de las décadas anteriores y la elección de 1896, no eran hombres con los que pudiera contarse a la hora de defender el país, y ni siquiera para defenderse a sí mismos. «Puede que algún día tengamos un amargo motivo», declaró Roosevelt, «para darnos cuenta de que una nación rica que es perezosa, tímida o inmanejable es una presa fácil» para otros pueblos más guerreros. El peligro que afronta una clase dirigente —y la nación que dirige— que se ha vuelto «diestra en el comercio y las finanzas» es que «pierde las duras virtudes del combate».[197]

Por supuesto, Roosevelt no fue el último conservador preocupado por el hecho de que las clases dirigentes fueran demasiado blandas y las jerarquías se hubieran dejado corromper por el poder. Tampoco fue el primero. A lo largo de la década de 1830, mientras los abolicionistas empezaban a defender su causa, John C. Calhoun se quejaba de que los propietarios de esclavos habían perdido la voluntad de mandar.[198] Barry Goldwater expresaba de forma similar su desprecio por el *establishment* republicano.[199] Y a lo largo de la década de 1990 —por saltar tres decenios— se podía oír a los herederos de Roosevelt en la derecha lanzando el mismo tipo de veneno contra los amos del universo de Wall Street y los empollones emprendedores de Silicon Valley.[200]

Si la clase dirigente ha de ser vigorosa y robusta, concluye el conservador, sus miembros deben ser puestos a prueba, ejercitados y retados. No solo sus cuerpos, sino también sus mentes y hasta sus almas. Recordando a Milton —«No puedo elogiar una virtud fugitiva y enclaustrada, sin ejercicio e inanimada, que nunca sale al encuentro de su adversario, sino que esquiva la lucha. […] Lo que nos purifica es la prueba, y la prueba se alcanza por lo que es contrario»—,[201] Burke cree que la adversidad y la dificultad, la confrontación con la aflicción y el sufrimiento, hacen a los seres más fuertes y virtuosos.

> Las grandes virtudes surgen especialmente ante peligros, castigos y problemas, y se ejercen más bien al prevenir males que al dispensar favores; y por tanto no son agradables, aunque sí muy venerables. Las virtudes subordinadas surgen ante alivios, gratificaciones e indulgencias; y son por tanto más agradables, aunque inferiores en dignidad. Las personas que penetran en los corazones de más gente, las que son escogidas como compañeras en las horas más dulces y como un alivio para la preocupación y la ansiedad, nunca son personas de cualidades brillantes ni de fuertes virtudes.[202]

Pero donde Milton y otros republicanos de mentalidad similar creen que la impureza y la corrupción aguardan a los complacientes y los cómodos, Burke ve el más aterrador espectro de la disipación, la degeneración y la muerte. Si los poderosos quieren seguir siendo poderosos, si pretenden seguir vivos, su poder —y con él la credibilidad de su propia existencia— debe ser continuamente desafiado, amenazado y defendido.

Uno de los rasgos más asombrosos —aunque espero que a estas alturas inteligible— del discurso conservador es la fascinación e incluso el aprecio que uno encuentra ahí por los enemigos de los conservadores en la izquierda, particularmente por el uso de la violencia contra el conservador y sus aliados. Desde la perspectiva de lo sublime burkeano, sin embargo, el argumento del conservador —al menos en manos de un teórico como Maistre— tiene límites. La Revolución rejuvenece al Antiguo Régimen alejándolo del poder y purificando al pueblo a través de la violencia. Provoca en el sistema una conmoción iluminadora. Pero Maistre nunca imagina ni discute específicamente el efecto reanimador que recuperar el poder podría tener sobre los líderes del Antiguo Régimen. Y, de hecho, cuando explica cómo piensa que se producirá la contrarrevolución, la batalla final resulta ser un anticlímax en la que apenas se dispara un tiro. «¿Cómo ocurrirá la contrarrevolución si llega a producirse?», se pregunta Maistre, como vimos en el capítulo anterior. «Cuatro o cinco personas, quizá, le darán a Francia un rey». No sería exactamente el tipo de clase dirigente viril y transformada que lucha para regresar al poder.[203]

Maistre nunca contempló las posibilidades restauradoras del combate mano a mano entre el Antiguo Régimen y la Revolución; para eso tenemos que recurrir a Sorel. Y, mientras que las lealtades de Sorel en la guerra entre los gobernantes y los gobernados de finales del siglo XIX son más ambiguas que las de Maistre, su relato del efecto de la violencia de los gobernados sobre los gobernantes no lo es. La burguesía francesa había perdido su espíritu de lucha, sostenía Sorel, pero ese espíritu estaba vivo y coleando entre los trabajadores. Su campo de batalla es el lugar de trabajo; su arma, la huelga general; y su propósito, derrocar al Estado. Es esto último lo que más

impresionaba a Sorel, porque el deseo de derribar al Estado señala lo poco que les importan a los trabajadores «los beneficios materiales de la conquista». No solo no buscaban salarios más altos y otras mejoras de su bienestar; en vez de eso ponen la vista en el más improbable de los objetivos: derribar al Estado por medio de una huelga general. Era ese elemento de improbabilidad, la distancia entre fines y medios, lo que hacía tan gloriosa la violencia del proletariado. Los proletarios son como guerreros homéricos, absortos en la grandeza de la batalla e indiferentes a los objetivos de la guerra: ¿quién ha derribado nunca al Estado por medio de una huelga general? La suya era una violencia por la violencia, sin consideración por los costes, los beneficios y los cálculos que implicaba.[204] Como escribió Ernst Jünger una generación más tarde, «no es por lo que luchamos, sino cómo luchamos».[205]

Pero lo que atrae a Sorel no es el proletariado, sino los efectos rejuvenecedores que su violencia podría tener en la burguesía. ¿Puede la violencia de la huelga general «devolver a la burguesía un ardor que está extinguido»? Sin duda el vigor del proletariado podría despertar a la burguesía a sus propios intereses y a la amenaza que su retirada de la política podría suponer para esos intereses. Más tentadora para Sorel, sin embargo, es la posibilidad de que la violencia de los trabajadores «restituya [a la burguesía] las cualidades guerreras que poseía antes», obligando a «la clase capitalista a permanecer combativa en la contienda industrial». A través de la lucha contra el proletariado, en otras palabras, la burguesía podría recuperar su ferocidad y ardor. Y el ardor lo es todo. Gracias al ardor, toda una civilización que se ahoga en el materialismo y la complacencia despertará de nuevo de esa inmensa indiferencia hacia la razón y el interés propio. Una clase dominante, amenazada por la violencia de los gobernados, descubriendo su propio gusto por la violencia: esa es la promesa de la guerra civil en Francia.[206]

Para el conservador, por muy moderado que sea, el rejuvenecimiento de la clase dirigente siempre ha dado pie a una promesa de guerra civil. Porque entre los casos sencillos de un reaccionario católico como Maistre y un protofascista como Sorel aparece el ejemplo más complejo, pero en último término más revelador, de Alexis de Tocqueville. Su deriva de la moderación de la monarquía de julio al revanchismo de 1848 demuestra lo fácil e inexorable que resulta que el conservador burkeano pase de lo bello a lo sublime, que la música de la prudencia y la moderación dé paso a la marcha de la violencia y la hostilidad.[207]

Presentándose en público como un realista consumado que discrimina y es juicioso, y con poca paciencia para todo tipo de entusiasmo, Tocqueville era en realidad un romántico secreto. Confesó a su hermano que compartía la «impaciencia devoradora» de su padre, su «necesidad de sensaciones vívidas y recurrentes». La razón, decía, «siempre ha sido para mí como una jaula», tras la que «rechinaban mis dientes». Añoraba «la perspectiva del combate». Al volver la vista hacia la Revolución francesa, que se perdió (nació en 1805), lamentaba el final del Terror, señalando que «los hombres así aplastados no solo ya no pueden alcanzar grandes virtudes, también parecen haberse vuelto casi incapaces de cometer grandes crímenes». Incluso Napoleón, azote de conservadores, moderados y liberales por todas partes, se ganó la admiración de Tocqueville como el «ser más extraordinario que ha aparecido en el mundo en muchos siglos». ¿Quién, en cambio, podría encontrar inspiración en la política parlamentaria de la monarquía de julio, «esa pequeña cacerola de sopa democrática y burguesa»?

Sin embargo, cuando se embarcó en la carrera política, Tocqueville saltó en esa pequeña cacerola de sopa burguesa. Previsiblemente, no era de su gusto. Tocqueville podía pronunciar palabras como «moderación», «pacto» e «imperio de la ley», pero no le emocionaban. Sin la amenaza de la violencia revolucionaria, la política sencillamente tenía poco que ver con el gran drama que imaginaba que había sido entre 1789 y 1815. «Nuestros padres observaron cosas tan extraordinarias que, en comparación con ellas, todas nuestras obras parecen vulgares. La política de la moderación y el acuerdo produjo moderación y acuerdo; no produjo política, al menos tal como la entendía Tocqueville. Durante las décadas de 1830 y 1840, «lo que más hacía falta […] era la vida política en sí». No había «un campo de batalla donde se encontrasen partidos rivales». La política había quedado «privada de toda originalidad, de toda realidad y, por tanto, de todas las pasiones genuinas».

Entonces llegó 1848. Tocqueville no apoyaba la Revolución en Francia. De hecho, fue uno de sus oponentes más vociferantes. Votó por la suspensión completa de las libertades civiles, lo cual, según anunció él alegremente, se hizo «con todavía más energía que la que se había empleado durante la Monarquía». Daba la bienvenida a hablar de una dictadura que fuera capaz de proteger al mismo régimen contra el que había despotricado durante buena parte de las dos últimas décadas. Y estaba encantado con todo: la violencia, la contraviolencia, la batalla. Al defender la moderación contra el radicalismo, Tocqueville tenía la oportunidad de utilizar medios radicales para fines moderados, y no está claro cuál de las dos cosas le interesaba más.

> Debo decir, pues, que la última vez que busqué meticulosamente en las profundidades de mi corazón, descubrí, con una ligera sorpresa, una cierta sensación de alivio, una suerte de alegría mezclada con todos los dolores y miedos que había despertado la Revolución. Sufrí por este terrible acontecimiento para mi país, pero claramente no por mí; al contrario, parecía que respiraba más libremente que antes de la catástrofe. Siempre me había sentido constreñido en la atmósfera del mundo parlamentario que acababa de ser destruido: lo había encontrado lleno de decepciones, tanto en lo que afectaba a los demás como a mí mismo.

Tocqueville, que se presentaba como un poeta de lo tentativo, de lo sutil y de lo complejo, ardía de entusiasmo al divisar ante sí un mundo dividido en dos campos. Mientras que los tímidos parlamentos sembraban una confusión gris, la guerra civil imponía a la nación una tonificante claridad en blanco y negro. «No había ninguna posibilidad para la incertidumbre mental: a un lado estaba la salvación del país; al otro, su destrucción. […] el camino parecía peligroso, es cierto, pero mi mente está construida de tal modo que teme menos el peligro que la duda». Para este miembro de la clase dirigente, la sublimidad que se alzaba de la violencia de las clases bajas ofrecía una oportunidad de evitar la belleza asfixiante del parnaso burgués.

Francis Fukuyama quizá sea el más reflexivo de los escritores recientes que han seguido esta línea argumental conservadora sobre la violencia. A diferencia de Maistre, sin embargo, o de Tocqueville y Sorel —todos ellos escribieron en el fragor de la batalla, cuando el resultado era incierto—, Fukuyama escribe *El final de la historia y el último hombre* desde el aventajado punto de vista de la victoria. Es 1992, y las clases capitalistas han batido a sus rivales socialistas en la larga guerra civil del corto siglo XX. No es un buen escenario, al menos para Fukuyama. Porque el revolucionario era uno de los pocos hombres *timóticos* del siglo XX. El hombre *timótico* es como el trabajador de Sorel: aquel que arriesga su vida por un principio improbable, a quien no le importan sus intereses materiales y solo se preocupa por el honor, la gloria y los valores por los que lucha. Tras un extraño pero breve homenaje a los Bloods y los Crips como hombres *timóticos*, Fukuyama recuerda con afecto a hombres resolutivos y de poder como Lenin, Trotski y Stalin, «que luchaban por algo más puro y elevado» y estaban poseídos por una «dureza mayor de lo habitual, visión, inflexibilidad e inteligencia». Debido a su rechazo a acomodarse a la realidad de su tiempo, eran «los más libres y por tanto los más humanos de los seres». Pero, de un modo u otro, esos hombres y sus sucesores perdieron la guerra civil del siglo XX frente a las fuerzas del «hombre económico». Lo cual resulta casi inexplicable, pues el hombre económico es el «verdadero burgués»; ese hombre nunca estaría «dispuesto a ponerse frente a un tanque o enfrentarse a una fila de soldados» por ninguna

causa, ni siquiera la suya. Pero el hombre económico es el vencedor, y lejos de rejuvenecerlo o de restituirle sus poderes primarios, la guerra solo parece haberlo hecho más burgués. Como conservador, Fukuyama no puede sino sentir fastidio ante el triunfo del hombre económico y «la vida de consumo racional» que ha producido: una vida que, al final, «es *aburrida*».[208]

Lejos de ser excepcional, la decepción de Fukuyama es emblemática. «Los objetivos de la batalla y los frutos de la conquista nunca son los mismos», observó E. M. Forster en *Pasaje a la India*. «Los últimos tienen su valor y solo el santo los rechaza, pero su indicio de inmortalidad desaparece en cuanto los tienes en la mano».[209] En las profundidades del discurso conservador sobre la violencia acecha un elemento de anticlímax que no se puede contener. Si bien el conservador recurre a la violencia como una forma de liberarse a sí mismo, o a las clases dirigentes, del tedio letal y la atrofia debilitante que llega con el poder, cada nuevo encuentro con la verdadera violencia desemboca en desilusión y deflación.

Recordemos a Teddy Roosevelt y lo que decía sobre el materialismo y la debilidad de las clases capitalistas estadounidenses. Se preguntaba dónde podría encontrarse un ejemplo de «vida extenuante» —la emoción de la dificultad y el peligro, la lucha que producía progreso— en los Estados Unidos contemporáneos. Quizá en las guerras en el exterior y en las conquistas que Estados Unidos había realizado a finales del siglo. Pero incluso ahí encontraba frustración Roosevelt. Aunque sus informes de la Guerra Hispano-Estadounidense estaban llenos de valentía y fanfarronadas, una lectura cuidadosa de sus aventuras en Cuba sugiere que sus hazañas fueron un fiasco. Cada una de las famosas cargas que Roosevelt dirigió colina arriba o colina abajo rozaron el patetismo. La primera culminó con dos soldados españoles abatidos por sus hombres: «Fueron los únicos españoles que de verdad vi caer por disparos de alguno de mis hombres», escribió, «con la excepción de dos guerrilleros entre los árboles». En la segunda él dirigía un ejército que ni lo oía ni lo seguía. Así que, con un sombrío reconocimiento, recitó los dispépticos comentarios de uno de los líderes del ejército en Cuba, un tal general Wheeler, que «había vivido demasiados combates duros en la Guerra de Secesión como para considerar la lucha actual muy seria».[210]

En las sangrientas ocupaciones que siguieron a la Guerra Hispano-Americana, sin embargo, Roosevelt creyó entender la verdadera bendición que suponía estar vivo en ese amanecer. Roosevelt estaba seguro de que las ocupaciones estadounidenses de Filipinas y otros lugares estaban más cerca de la Guerra de Secesión —esa noble cruzada de virtud inmaculada— de lo

que nunca él y sus compatriotas hubieran visto. «Nosotros, los de esta generación, no tenemos que afrontar una tarea como la que afrontaron nuestros padres», declaró en 1899, «¡y ay de nosotros si no logramos realizarlas!… No podemos evitar las responsabilidades que nos aguardan en Hawái, Cuba, Porto [sic] Rico y las Filipinas». Aquí —en las islas del Caribe y el Pacífico— se daba la confluencia de sangre y resolución que había buscado toda la vida. La tarea de elevación imperial y de educar a los nativos en «la causa de la civilización» era dura y violenta, suponía una misión que Estados Unidos, Dios mediante, tardaría años en cumplir. Si la misión imperial tenía éxito —y aunque fracasara— crearía una verdadera clase dirigente en Estados Unidos, una clase endurecida y curtida por la batalla, más noble y menos miserable que la de los esbirros de Carnegie.[211]

Era un sueño hermoso. Pero tampoco podía soportar el peso de la realidad. Aunque Roosevelt esperaba que los hombres que gobernaran Filipinas fueran «elegidos por su capacidad e integridad», y gestionaran «las provincias en nombre de toda la nación de la que provenían y por el bien de todas las personas a las que se dirigían», le preocupaba que los ocupantes coloniales estadounidenses provinieran de la misma clase de financieros e industriales egoístas que lo habían hecho ir al extranjero. Y así, sus elogios al imperialismo terminaban con una agria nota de advertencia, incluso de condena. «Si permitimos que nuestro servicio público en Filipinas caiga presa de políticos malcriados, si no mantenemos los estándares más elevados, seremos culpables de un acto no solo de maldad, sino de locura débil y miope, y habremos empezado a recorrer el camino que llevó a los españoles a su amarga humillación».[212]

Si bien su sueño terminó mal, Roosevelt tuvo al menos el consuelo de recordar que siempre había sospechado que ocurriría así. No se podría decir lo mismo de los fascistas de Italia, cuyo autoengaño sobre cómo arrebataron el poder a la izquierda persistió durante décadas, atestiguando la incapacidad de la derecha para confrontar su propia decepción. Durante años, los fascistas celebraron la marcha sobre Roma de 1922 como el triunfo violento y glorioso de la voluntad sobre la adversidad. El 28 de octubre, el día de la llegada de los camisas negras a Roma, se convirtió en fiesta nacional; con la introducción del nuevo calendario en 1927, se declaró el primer día del Año Nuevo fascista. La historia de la llegada de Mussolini en particular —ataviado con la proverbial camisa negra— se repetía con veneración. «Señor», se cuenta que le dijo al rey Víctor Emmanuel III, «disculpe mi atuendo. Vengo del campo de batalla». En realidad, Mussolini viajó en tren aquella noche desde Milán,

donde había ido en secreto al teatro, y durmió con toda comodidad en el coche cama. La única razón por la que había llegado a Roma era que el tímido *establishment,* dirigido por el rey, lo había llamado a Milán pidiéndole que formase gobierno. Apenas se dispararon tiros, en ninguno de los dos lados.**[213]** Maistre no podría haberlo descrito mejor.

Podemos ver un fenómeno similar en el funcionamiento de la guerra de Estados Unidos contra el terrorismo. Aunque muchos han considerado que la administración Bush y el neoconservadurismo se apartaban del verdadero conservadurismo —la formulación más reciente de esta tesis se encuentra en *The Death of Conservatism* de Sam Tanenhaus—,**[214]** el proyecto neocon de aventurerismo imperial sigue el arco burkeano de violencia de principio a fin. Como veremos en el capítulo 9, los neoconservadores veían el 11-S y la guerra contra el terrorismo como una oportunidad para escapar de la soporífera paz y de la decadente prosperidad de los años de Clinton. Rebosantes de comodidad, los estadounidenses —y, lo que era más importante, sus líderes— supuestamente habían perdido la voluntad, el deseo y la capacidad de gobernar el mundo. Y tras el 11-S, de repente podían recuperar todo eso.

El sueño, por supuesto, ahora está hecho jirones, pero merece la pena señalar uno de sus aspectos más idiosincrásicos porque presenta una arruga en la larga saga de violencia conservadora. Según muchos conservadores, una de las fuentes recientes de la decadencia estadounidense, que se puede rastrear hasta el Tribunal Warren y las revoluciones de los derechos de la década de 1960, es la obsesión liberal con el Estado de derecho. Esta obsesión, a los ojos del conservador, asume muchas formas: la insistencia en el proceso debido en los procedimientos criminales; una preferencia por la litigación frente a la legislación; un énfasis en la diplomacia y la legalidad internacional en vez de en la guerra; intentos por contener al poder ejecutivo a través de la vigilancia judicial y legislativa. Por desconectados que estos síntomas puedan parecer, los conservadores ven en ellos una misma enfermedad: una cultura de reglas y leyes que lentamente incapacita y resta vitalidad a la rubia bestia de presa que es el poder estadounidense; son signos de una insalubridad nietzscheana, y el 11-S fue su consecuencia inevitable.

Si pretendemos evitar otro 11-S, esa cultura de derechos y reglas debe ser repudiada y revertida. Sin embargo, como mostraron las investigaciones de Seymour Hersh y Jane Mayer, la guerra contra el terrorismo —con la defensa de la tortura, la violación de la Convención de Ginebra, la vigilancia ilegal, el rechazo a las restricciones de la ley internacional y la visión del terrorismo a

través de la lente de la guerra— refleja en la misma medida, si no más, las sensibilidades y mentalidades conservadoras como hacen los hechos reales del 11-S y la necesidad de evitar otro ataque.[215] «Son blandos, demasiado blandos», dice el ahora retirado teniente general Jerry Boykin de los Estados Unidos anteriores y posteriores al 11-S. La forma de endurecerlos no es solo emprender acciones militares duras y extenuantes, sino también violar las reglas —y la cultura de las reglas— que los reblandecieron en primer lugar. Estados Unidos debe aprender a «vivir en el borde», dice el exdirector de la NSA Michael Hayden. «No hay nada que no vayamos a hacer, nada que no intentemos», añade el exdirector de la CIA George Tenet.[216]

La gran paradoja de la guerra contra el terrorismo es que, lejos de emancipar a la bestia rubia, ha hecho que la ley y los abogados sean mucho más decisivos de lo que podríamos imaginar. Como explica Mayer, el uso de la tortura, un poder ejecutivo sin restricciones, la violación de la Convención de Ginebra y todo lo demás ha venido de la CIA o de los militares, pero quienes lo impulsan son los abogados de la Casa Blanca y el Departamento de Justicia, como David Addington y John Yoo. Lejos del virtuosismo maquiavélico de la violencia transgresora, Addington y Yoo son fanáticos de la ley e insisten en justificar la violencia a través de ella. Los abogados, además, supervisan de forma concienzuda la práctica actual de la tortura. Como escribió Tenet en sus memorias: «A pesar de lo que te hace creer Hollywood, en situaciones como estas (la captura, el interrogatorio y la tortura del jefe de logística de Al Qaeda Abu Zubayda) no llamas a los tipos duros; llamas a los abogados». Cada bofetada, cada puñetazo, cada sacudida —y cosas mucho peores— debían ser aprobados por superiores de las agencias de inteligencia, que inevitablemente consultaban con los abogados. Mayer compara la práctica de la tortura con un juego de «Madre, ¿puedo?». Como declaró un interrogador: «Antes de que pudieras ponerle la mano encima [a la víctima de tortura], tenías que enviar un cable diciendo: “No coopera. Pido permiso para hacer X”. Y el permiso llegaba: “Tienes permiso para pegarle una vez en la tripa con la mano abierta”».[217]

En vez de liberar a la bestia rubia para que vagara y cazara como quisiese, la retirada de la prohibición de la tortura y la suspensión de la Convención de Ginebra la han vuelto —si no a ella, al menos a los abogados que agarran su correa— más ansiosa. ¿Hasta dónde puede llegar? ¿Qué puede hacer? Cada acto de violencia, como revela esta comunicación entre dos abogados del Pentágono, se convierte en un seminario de Derecho:

> ¿Qué significa «privación de estímulos auditivos y luminosos»? ¿Podría encerrarse a un prisionero en una celda totalmente oscura? Si fuera así, ¿se le podría tener un mes? ¿Más tiempo? ¿Hasta que se quedase ciego? ¿Qué permitía exactamente la autorización para explotar fobias? ¿Se podía meter a un detenido en un ataúd? ¿Y utilizar perros? ¿Ratas? ¿Hasta dónde se podía llevar esto? ¿Hasta volver loco a un hombre?[218]

Luego está la cuestión de combinar técnicas de tortura autorizadas. ¿Un interrogador puede retirarle la comida al prisionero y bajar la temperatura de la celda al mismo tiempo? ¿Los efectos multiplicadores del dolor, duplicándolo y triplicándolo, cruzan una línea que nunca se ha definido?[219] Como enseñaba Orwell, las posibilidades de la crueldad y la violencia son tan ilimitadas como la imaginación que las sueña. Pero los ejércitos y las agencias de la violencia actual son enormes burocracias, y las burocracias enormes necesitan reglas. Eliminar las reglas no libera a Prometeo; solo hace que se facturen más horas.

«Sin rendirse. Sin dudar. Sin matar el tema a base de abogados». Esa fue la promesa de George Bush tras el 11-S y su descripción de cómo se debía conducir la guerra contra el terror. Como tantas declaraciones de Bush, resultó ser una promesa vacía. El tema se mató a base de abogados. Pero, y este es el punto decisivo, lejos de minimizar la violencia estatal —que era el gran miedo de los neocons— la intervención de los abogados ha demostrado ser totalmente compatible con la violencia. En una guerra ya hinchada de decepción y desilusión, esa revelación —el imperio de la ley puede, de hecho, autorizar las mayores aventuras de violencia y muerte, despojándolas por tanto de todo carácter sublime— debería ser, para el conservador, la mayor desilusión de todas.

Si hubieran leído con más atención a Burke, los neoconservadores —como Fukuyama, Roosevelt, Sorel, Schmitt, Tocqueville, Maistre, Treitschke, y muchos más de la derecha estadounidense y europea— podrían haber previsto esta desilusión. Sin duda, Burke lo hacía. Aun cuando escribía sobre los efectos sublimes del dolor y el peligro, tenía cuidado de insistir en que, si esos dolores y peligros «apretaban demasiado cerca» o eran «demasiado próximos» —es decir, si se volvían realidades en vez de fantasías, si «participaban en la presente destrucción de la persona»—, su carácter sublime desaparecería. Dejarían de ser «placenteros» y regeneradores y se volverían sencillamente terribles.[220] Lo que señalaba Burke no era solo que, al final, nadie quiere de verdad morir o que nadie disfruta de un dolor no deseado e intenso. Era que lo sublime, sea del tipo que sea, depende de la opacidad; si te acercas demasiado a cualquier cosa, ya sea un objeto o una experiencia, y la

ves y la sientes en toda su extensión, esa cosa acaba perdiendo su aura y su misterio. Se vuelve familiar. Una «gran claridad» del tipo que viene de la experiencia directa «es en cierto modo enemiga de todo tipo de entusiasmos».[221] «Es nuestra ignorancia de las cosas lo que causa nuestra admiración y excita nuestras pasiones. El conocimiento y la familiaridad hacen que incluso las causas más llamativas nos afecten poco».[222] «Una idea clara», concluye Burke, «es por consiguiente otro nombre para una pequeña idea».[223] Conocer cualquier cosa demasiado bien, incluida la violencia, hace que esa cosa pierda cualquier atributo —rejuvenecimiento, transgresión, excitación, asombro— que le hubieras adscrito cuando solo era una idea.

Burke entendió, antes que la mayoría, que para que la violencia retuviese su carácter sublime debía seguir siendo una posibilidad, un objeto de fantasía: una película de terror, un videojuego, un ensayo de guerra. Porque la realidad (frente a la representación) de la violencia estaba en desacuerdo con los requisitos de lo sublime. La violencia real, a diferencia de la imaginada, entrañaba que los objetos se hicieran demasiado reales, que los cuerpos se apretaran demasiado, carne sobre carne. La violencia despojaba al cuerpo de sus velos; la violencia hacía que sus antagonistas se relacionaran entre sí de una manera que nunca antes se había dado. La violencia disipaba la ilusión y el misterio, hacía las cosas insulsas y aburridas. Es por ello que en *Reflexiones*, cuando habla sobre el secuestro de María Antonieta por parte de los revolucionarios, Burke se esfuerza en enfatizar su cuerpo «casi desnudo» y recurre con tanta facilidad al lenguaje de la vestimenta —«el decente atuendo de la vida», el «guardarropa de la imaginación moral», «moda anticuada», etcétera— para describir el acontecimiento.[224] El desastre de la violencia de los revolucionarios, para Burke, no era su crueldad; era la ilustración infundada.

Desde el 11-S, muchos se han quejado, y con razón, del fracaso de los conservadores —y de sus descendientes— a la hora de luchar por su cuenta en la guerra contra el terrorismo. Para los de la izquierda, ese fracaso es un síntoma de la injusticia de clase que existe en los Estados Unidos contemporáneos. Pero hay un elemento adicional. Cuando la guerra contra el terrorismo se presenta como idea —en forma de tema candente en los blogs, de editorial provocador, de episodio de *24*— mantiene su sublimidad. En cuanto la guerra contra el terrorismo se convierte en una realidad, puede resultar tan triste como una discusión sobre las normas fiscales o tan tediosa como una revisión de la ITV.

PARTE II

LOS VIEJOS REGÍMENES EUROPEOS

04
El primer contrarrevolucionario

La revolución envió a Thomas Hobbes al exilio; la contrarrevolución lo trajo de regreso. En 1640, los parlamentarios opuestos a Carlos I denunciaban a cualquiera que «predicara la monarquía absoluta, donde el rey puede hacer lo que desee». Hobbes había terminado poco antes *The Elements of Law*, que predicaba precisamente eso. Después de que arrestaran al principal consejero del rey y a un teólogo afín, Hobbes decidió que era hora de irse. Sin ni siquiera esperar a que empacaran sus maletas, huyó de Inglaterra rumbo a Francia.**[225]**

Once años y una guerra civil más tarde, Hobbes huyó de Francia y volvió a Inglaterra. Esta vez huía de los monárquicos. Como antes, Hobbes acababa de terminar un libro. *Leviatán*, como explicaría más tarde, «lucha en nombre de todos los reyes y de todos aquellos que, bajo cualquier nombre, portan los derechos de los reyes».**[226]** Era la segunda parte de esta afirmación, con su aparente indiferencia hacia la identidad del soberano, lo que ahora le creaba problemas. En *Leviatán* justificaba o, mejor dicho, demandaba que los hombres se sometieran a cualquier persona o personas capaces de protegerlos de un ataque extranjero o de los disturbios civiles. Con la monarquía abolida y las fuerzas de Oliver Cromwell controlando Inglaterra y encargándose de la seguridad de las personas, *Leviatán* parecía recomendar que todo el mundo, incluidos los realistas derrotados, profesaran lealtad a la Commonwealth. Previamente habían circulado versiones de ese mismo argumento, lo que había provocado el asesinato de Anthony Ascham, embajador de la Commonwealth, a manos de exiliados monárquicos en España. Así que cuando Hobbes se enteró de que en Francia miembros del clero intentaban arrestarlo —*Leviatán* era tan vehementemente anticatólico que ofendió a la reina madre— se marchó de París y regresó a Londres.**[227]**

No es casual que Hobbes huyera de sus enemigos y luego de sus amigos, pues estaba configurando una teoría política que destruía viejas alianzas. En vez de rechazar el argumento revolucionario, lo absorbió y lo transformó. De sus profundas categorías y su estilo se derivaba una defensa sin concesiones de la más rígida forma de gobierno. Le parecía que las formas centrífugas de comienzos de la Europa moderna —el sacerdocio universal, los ejércitos democráticos que se congregaban bajo el estandarte de los antiguos ideales republicanos; la ciencia y el escepticismo— debían ser canalizadas hacia un único núcleo: un soberano tan terrible y benigno que hiciera que cualquier desafío a su autoridad fuera considerado inmoral e irracional. De manera similar a los futuristas italianos, Hobbes puso la disolución al servicio de la resolución. Fue el primer filósofo —y el más grande junto con Nietzsche— de la contrarrevolución, alguien que, *avant la lettre*, mezclaba la vanguardia cultural y la reacción política y que entendía que para derrotar a una revolución debes convertirte primero en revolución.

¿Y cómo lo ha tratado la derecha? No muy bien. T. S. Eliot (que también sabía mezclar con destreza) llamó a Hobbes «uno de esos pocos y extraordinarios advenedizos a quienes los caóticos movimientos de la modernidad lanzaron a una eminencia que apenas merecían».[228] De los cuatro teóricos políticos del siglo XX que Perry Anderson identificó como «la derecha intransigente»[229] —Leo Strauss, Carl Schmitt, Michael Oakeshott y Friedrich Hayek— solo Oakeshott encontraba en Hobbes un espíritu afín.[230] Los demás lo veían como fuente de un maligno liberalismo, jacobinismo o incluso bolchevismo.[231]

Los custodios ortodoxos del antiguo régimen a menudo confunden al contrarrevolucionario con la oposición. No consiguen atrapar la alquimia de su argumento. Todo lo que detectan es lo que está ahí —una nueva manera de pensar que se parece peligrosamente a la del revolucionario— y lo que no está ahí: la justificación tradicional de la autoridad. Al ortodoxo el contrarrevolucionario le parece un revolucionario. A sus ojos eso hace del contrarrevolucionario un sospechoso, no un camarada. Y no están del todo equivocados. Tanto para la izquierda como, en rigor, para la derecha —uno de los textos más conocidos de Hayek se titula «Por qué no soy conservador»—,[232] el contrarrevolucionario es un pastiche de incongruencias: alto y bajo, viejo y nuevo, ironía y fe. El contrarrevolucionario intenta nada menos que cuadrar el círculo, estableciendo la prerrogativa popular y restableciendo un régimen que afirma que nunca fue construido por primera vez (el antiguo régimen era, es y será; nunca se construye). No es que el

contrarrevolucionario esté dispuesto a la paradoja; simplemente, se ve obligado a cabalgar sobre las contradicciones históricas por el bien del poder.

Pero ¿por qué retomar a Hobbes para hablar de conservadurismo, de la derecha y de la contrarrevolución? Después de todo, ninguno de esos términos empezó a circular hasta la Revolución francesa o más tarde, y la mayoría de los historiadores ya no creen que la Guerra Civil Inglesa fuera una revolución. Las fuerzas que derrocaron a la monarquía podrían haber buscado tanto la República romana como la antigua constitución. Podían haber deseado una reforma de las costumbres religiosas o que se limitara el poder real. En cualquier caso, lo que estaba en su horizonte no era una revolución. ¿Cómo podría haber sido Hobbes contrarrevolucionario si no había una revolución a la que pudiera oponerse?

Hobbes, para empezar, pensaba de otro modo. En *Behemoth*, su tratamiento más acurado del tema, declaró con firmeza que la Guerra Civil Inglesa era una revolución.**[233]** Y aunque con ese término quería decir algo como lo que querían decir los antiguos —un proceso cíclico de cambio de régimen, más cercano a la órbita de los planetas que a un gran salto adelante —, Hobbes veía en el derrocamiento de la monarquía un entusiasta (y a su juicio tóxico) anhelo de democracia, un firme deseo de redistribuir el poder entre un mayor número de hombres. Esa, para Hobbes, era la esencia del desafío revolucionario; y así ha sido desde entonces, ya sea en Rusia en 1917, en Flint en 1937 o en Selma en 1965. Que esta expansión democrática se inspirara en visiones más del pasado que del futuro no debe detenernos, al menos no más de lo que detuvo a Hobbes, Benjamin Constant o Karl Marx, que, por otro lado, vieron lo fácil que les resultaba a los franceses hacer su revolución mientras miraban hacia atrás, o incluso gracias precisamente a ello.**[234]**

Hobbes se oponía claramente a los «democráticos», como él llamaba a las fuerzas parlamentarias y a sus seguidores.**[235]** Una suma considerable de su energía filosófica se gastó en esta oposición, y sus innovaciones más importantes se derivaban de ella.**[236]** Su objetivo a combatir era la concepción de libertad de los demócratas, su idea republicana de que la libertad individual implicaba que los hombres se gobernaran colectivamente. Hobbes buscaba desatar el vínculo republicano entre la libertad personal y la posesión de poder político. Defendía que los hombres podían ser libres en una monarquía absoluta —o como mínimo no menos libres de lo que lo serían en una república o una democracia. Fue uno «de esos momentos que hacen época en la historia del pensamiento político anglosajón», dice Quentin Skinner. El

resultado fue una nueva versión de la libertad con la que todavía hoy seguimos en deuda.[237]

Todo contrarrevolucionario afronta la misma cuestión: ¿cómo defender un viejo régimen que ha sido o está siendo destruido? El primer impulso —reiterar las viejas verdades del régimen— es normalmente el peor, porque a menudo son esas verdades las que pusieron al régimen en apuros en primer lugar. O el mundo ha cambiado tanto que esas verdades ya no generan asentimiento, o se han vuelto tan flexibles que se transforman en argumentos para la revolución. De cualquier modo, el contrarrevolucionario debe buscar en otro sitio materiales con los que construir su defensa del antiguo régimen. Esta necesidad puede llevarle al desacuerdo, como advirtió Hobbes, no solo con la revolución, sino también con el mismo régimen que define como su causa.

Los defensores de la monarquía en la primera mitad del siglo XVII ofrecían dos tipos de argumento, ninguno de los cuales Hobbes podía asumir. El primero era el derecho divino de los reyes. La doctrina incluía una innovación reciente —Jacobo I, el padre de Carlos, era el principal exponente en Gran Bretaña— que sostenía: que el rey era el representante de Dios en la tierra (y, de hecho, era un poco como Dios en la tierra), que solo debía rendir cuentas ante Dios, que era el único autorizado para gobernar y que no debería verse limitado por la ley, las instituciones o el pueblo. Como supuestamente había dicho el consejero de Carlos, «el dedo meñique del rey debe ser más grueso que las entrañas de la ley».[238]

Aunque ese absolutismo atraía a Hobbes, la base de la teoría era poco firme. La mayor parte de los teóricos del derecho divino presumían que Hobbes y sus contemporáneos, especialmente en el continente, creían que ya no existía ese derecho: una teología de fines humanos que reflejaba la jerarquía natural del universo y producía definiciones irrefutables del bien y el mal, de lo justo e injusto. Después de un siglo de matanzas provocadas por el significado de esos términos y el escepticismo sobre la existencia de un orden natural o nuestra capacidad de conocerlo, las defensas del derecho divino no parecían creíbles ni fiables. Con sus dudosas premisas, tenían tantas posibilidades de provocar el conflicto como de calmarlo.

Quizá lo más perturbador era que la teoría presentaba un teatro político en el que solo había dos actores de alguna importancia: Dios y el rey, cada uno operando para el otro. Aunque Hobbes creía que el soberano nunca debería compartir el escenario con nadie, tenía demasiada sintonía con el malestar democrático como para no darse cuenta de que la teoría rechazaba un tercer

actor: el pueblo. Eso estaba muy bien cuando el pueblo andaba tranquilo y se mostraba deferente, pero durante la década de 1640 un drama de cámara entre Dios y el rey ya no resultaba viable. El pueblo estaba en el escenario y exigía un papel principal; no se le podía ignorar o darle un papel de una sola frase.

En resumen, los cambios en Inglaterra habían hecho que el derecho divino se volviera insostenible. El reto que afrontaba Hobbes era intrincado: cómo preservar el sentido del argumento (sumisión incondicional a un poder absoluto y no dividido) y a la vez eliminar sus premisas anacrónicas. Con su teoría del consentimiento, en la que los individuos pactan unos con otros para crear un soberano con poder absoluto sobre ellos, y su teoría de la representación, en la que el pueblo es personificado por el soberano sin que eso le suponga al segundo ninguna obligación, Hobbes encontró la solución.

La teoría del consentimiento no hacía suposiciones sobre la definición del bien y el mal ni dependía de una jerarquía natural del universo, cuyo sentido debe ser aparente para todos. Por el contrario, presumía que los hombres estaban en desacuerdo sobre esas cosas, y que el desacuerdo era tan violento que la única forma en que podían perseguir objetivos contradictorios y sobrevivir era ceder todos sus poderes al Estado y someterse a él sin protesta o desafío. Protegiendo a los hombres unos de otros, el Estado les garantizaba el espacio y la seguridad para continuar con sus vidas. Cuando esto se combinaba con la versión que Hobbes da de la representación, la teoría del consentimiento adquiría una ventaja añadida: aunque daba todo el poder al soberano, el pueblo todavía podía imaginarse a sí mismo en su cuerpo en cada golpe de su espada. El pueblo lo creaba, él los representaba; a fin de cuentas, eran él. Solo que no lo eran: el pueblo puede haber sido el creador de Leviatán —el infame nombre que Hobbes daba al Estado, tomado del *Libro de Job*—, pero, como cualquier otro creador, no tenía control sobre su creación. Fue un movimiento inspirado, algo característico de todas las grandes teorías contrarrevolucionarias, donde el pueblo se convierte en un actor sin papel, una audiencia que cree estar en el escenario.

El segundo argumento que se ofrece a favor de la monarquía, la posición constitucional monárquica, tenía raíces más profundas en el pensamiento inglés y era por tanto más difícil de rebatir. Sostenía que Inglaterra era una sociedad libre porque el poder real estaba limitado por el derecho común o se compartía con el parlamento. Esa combinación de imperio de la ley y soberanía compartida, afirmaba sir Walter Raleigh, era lo que distinguía a los súbditos libres del rey de los ignorantes esclavos de los déspotas del Este.[239]

Fue este argumento, y sus ramificaciones radicales, lo que impulsó las reflexiones más profundas y osadas de Hobbes sobre la libertad.[240]

Bajo la concepción constitucionalista de la libertad política descansa una distinción entre actuar por el bien de la razón y actuar al dictado de la pasión. El primero es un acto libre; el segundo no lo es. «Actuar por pasión», escribe Skinner en su descripción del argumento contra el que se posicionó Hobbes, «no es actuar como un hombre libre, ni siquiera es algo distintivo del ser humano; esas acciones no son una expresión de libertad verdadera, sino de mera licencia o de brutalidad animal». La libertad implica actuar en función de nuestro deseo, pero no deberíamos confundir eso con el apetito o la aversión. Como decía el obispo Bramhall, el gran antagonista de Hobbes: «Un acto libre es solo el que procede de la elección libre de la voluntad racional. Y «donde no hay consideración ni uso de razón, no hay libertad en absoluto».[241] Ser libre entraña actuar de acuerdo con la razón o, en términos políticos, vivir bajo leyes que se oponen al poder arbitrario.

Como el derecho divino de los reyes, el argumento constitucional se había vuelto anacrónico a causa de los acontecimientos recientes, y especialmente por el hecho de que ningún monarca inglés de la primera mitad del siglo XVII hubiese afirmado que se lo creía. Empeñados en convertir Inglaterra en un Estado moderno, Jacobo y Carlos se vieron obligados a impulsar reivindicaciones mucho más absolutistas sobre la naturaleza del poder de lo que permitía el argumento constitucional.

Algo que resultaba más preocupante para el régimen, sin embargo, era la facilidad con que el argumento constitucional podía virar hacia un argumento republicano que se utilizara contra el rey. Los abogados de derecho consuetudinario y los *parliamentary supplicants* sostenían que, al despreciar la ley común y el parlamento, Carlos amenazaba con convertir Inglaterra en una tiranía; por su lado, los radicales insistían en que cualquier cosa por debajo de una república o una democracia, donde los hombres viven bajo leyes a las que han consentido, era una tiranía. Toda monarquía, a ojos de los radicales, era despotismo.

Hobbes pensaba que este último argumento derivaba de los libros de «historia y filosofía de los antiguos griegos y romanos», tan influyentes entre los cultos opositores al rey.[242] Esa antigua herencia cobró nueva vida gracias a los *Discursos* de Maquiavelo, traducidos al inglés en 1636, que quizá fueran el objetivo final de Hobbes en su admonición contra el gobierno popular. Pero, como señala Skinner, la premisa principal del argumento republicano —que lo que distingue a un hombre libre de un esclavo es que el primero está

sometido a su propia voluntad mientras que el segundo está sometido a la voluntad de otro— también se podía encontrar en la *common law* inglesa, en una reproducción «palabra por palabra» del «*Digest* de la ley romana», en una fecha tan temprana como el siglo XIII. De manera similar, la distinción entre voluntad y apetito, libertad y licencia, estaba «profundamente inscrita» en la tradición escolástica de la Edad Media y en la cultura humanista del Renacimiento. Esta filosofía de la voluntad, por tanto, encontró expresión no solo en las posiciones monárquicas de Bramhall y los suyos, sino también entre los radicales y los regicidas que derrocaron al rey. Tras el abismo que separaba al monárquico y al republicano había una base de supuestos compartidos sobre la naturaleza de la libertad.**[243]** El genio de Hobbes fue reconocer esos supuestos; su ambición era aplastarlos.

Si bien la noción de que la libertad implica vivir bajo leyes prestaba apoyo a los partidarios de la monarquía constitucional (que daban mucha importancia a la distinción entre monarcas legítimos y tiranos despóticos), no conducía necesariamente a la conclusión de que un régimen tenía que ser una república o una democracia. Para impulsar este argumento, los radicales tenían que hacer dos reivindicaciones adicionales: primero, igualar la arbitrariedad o la falta de ley con una voluntad que no es propia, una voluntad que es externa o ajena, como las pasiones; y en segundo lugar, equiparar las decisiones de un gobierno popular con una voluntad propia, como la razón. Estar sometido a una voluntad que es mía —las leyes de la república o de la democracia— es ser libre; estar sometido a una voluntad que no es mía —los edictos de un rey o de un país extranjero— es ser un esclavo.

Al hacer esas afirmaciones, los radicales encontraban apoyo en una idea peculiar, aunque popular, de la esclavitud. Lo que hacía de alguien un esclavo, a los ojos de muchos, no era que estuviera encadenado o que su propietario le impidiera o forzara sus movimientos. Era que vivía y se movía bajo una red, la de la voluntad siempre cambiante y arbitraria de su amo, que podía caer sobre él en cualquier momento. Aunque esta red nunca cayera —el amo nunca le decía qué hacer ni lo castigaba por no hacerlo, o él nunca deseó hacer algo distinto a lo que le dijo su amo— el esclavo seguía esclavizado. El hecho de que «viviera en total dependencia» de la voluntad de otro, de que estuviera bajo la jurisdicción de su amo, «era en sí suficiente para garantizar la servidumbre», que el amo «esperaba y despreciaba».**[244]**

> La mera presencia de relaciones de dominación y dependencia […] se mantiene para reconducirnos del estatus de […] «hombres libres» al de esclavos. No es suficiente, en otras palabras, disfrutar de nuestros derechos civiles y libertades sin darles importancia; si

queremos contar como hombres libres, es necesario disfrutarlos de una forma particular. Nunca debemos obtenerlos simplemente por la gracia o buena voluntad de otro; siempre debemos considerarlos independientes del poder arbitrario de cualquiera que pretenda arrebatárnoslos.[245]

A nivel individual, la libertad significa ser tu propio amo; a nivel político, requiere una república o una democracia. Solo una completa participación en el poder público garantiza nuestra libertad en la «manera particular» que la libertad requiere; sin una participación política completa, la libertad será fatalmente recortada. Este doble movimiento, personal y político, es probablemente el elemento más radical de la teoría del gobierno popular, y, desde el punto de vista de Hobbes, el más peligroso.

Hobbes decide destruir el argumento desde el principio. Rompiendo con las concepciones tradicionales, defiende una versión materialista de la voluntad. La voluntad, dice, no es una decisión que resulta de nuestra deliberación razonada sobre nuestros deseos y aversiones; simplemente es el último apetito o aversión que sentimos antes de actuar, algo que a continuación impulsa al acto. La deliberación es como la vara oscilante de un metrónomo —nuestra inclinación va hacia delante y hacia atrás, alternando entre el apetito y la aversión—, pero menos constante. Cada vez que la vara se detiene, produciendo una acción o, por el contrario, ninguna acción en absoluto, resulta ser nuestra voluntad. Si esta concepción parece arbitraria y mecanicista se debe a que lo es: la voluntad no actúa de manera libre y autónoma ante nuestros apetitos y aversiones, juzgando y escogiendo entre ellos; la voluntad es nuestro «último apetito o aversión, que se adhiere inmediatamente a la acción, o a la omisión de esta».[246]

Imaginemos a un hombre con el más agudo apetito por el vino entrando en un edificio en llamas para rescatar una caja de esa bebida; ahora imaginemos a un hombre con una feroz aversión hacia los perros entrando en el mismo edificio para escapar de una jauría. Los contrarios a Hobbes verían en esos ejemplos la fuerza de la compulsión irracional; Hobbes ve la voluntad en acción. Puede que no sean los actos más cuerdos o prudentes, concede Hobbes, pero la cordura o la prudencia no tienen ningún papel en la volición. Ambos actos pueden venir obligados, pero lo mismo sucede con los actos del hombre que, a bordo de un navío que se hunde, arroja las maletas al mar para aligerar el peso y salvarse. Las elecciones difíciles, las acciones que se realizan bajo presión, son expresiones de mi voluntad, igual que las decisiones que tomo en la tranquilidad de mi estudio. Extendiendo la analogía, Hobbes defendería que, si entrego mi cartera a alguien que me pone

una pistola en la cabeza, también se trata de un acto de voluntad: he escogido mi vida por encima de mi cartera.

En respuesta a sus detractores, Hobbes sugiere que no se puede actuar voluntariamente contra la propia voluntad; toda acción voluntaria es una expresión de la voluntad. Los límites externos, como quedar encerrado en una habitación, pueden evitar que actúe siguiendo mi voluntad; estar encadenado a otros puede obligarme a actuar de maneras que no he querido (cuando mi vecino da un paso hacia delante o levanta su herramienta, debo seguirle, a menos que tenga suficiente fuerza física como para resistir ante él y ante el tipo que viene detrás de mí). Pero no puedo actuar voluntariamente contra mi voluntad. En el caso del atracador, Hobbes diría que su arma cambió mi voluntad: pasé de querer guardar el dinero en la cartera a querer proteger mi vida.

Si no puedo actuar voluntariamente contra mi voluntad, tampoco puedo actuar voluntariamente según una voluntad que no es la mía. Si obedezco a un rey porque temo que me mate o encarcele, eso no significa la ausencia, la renuncia, la traición o el sometimiento de mi voluntad; es mi voluntad. Podría haber deseado otra cosa —cientos de miles de personas lo hacían durante la vida de Hobbes—, pero mi supervivencia o mi libertad me resultaban más importantes que lo que hubiera podido obtener con mi desobediencia.

La definición de libertad de Hobbes sigue esta idea de la voluntad. La libertad, dice él, es «la ausencia de […] impedimentos externos al movimiento», y un hombre libre «es aquel que, en todas las cosas que es capaz de hacer por su fuerza e ingenio, no encuentra obstáculos para hacer lo que tiene voluntad de hacer».[247] Puede quedarse sin libertad, insiste Hobbes, solo por obstáculos externos al movimiento. Cadenas y muros son obstáculos de ese tipo; las leyes y las obligaciones también, aunque tengan un sentido más metafórico. Si el obstáculo está en mi interior —no tengo la capacidad de hacer algo; tengo demasiado miedo de hacerlo—, carezco del poder o de la voluntad, no de la libertad. Hobbes, en una carta al conde de Newcastle, atribuye estas deficiencias a «la naturaleza y las cualidades intrínsecas del agente», no a las condiciones del ambiente político del mismo.[248]

Y ese es el propósito del esfuerzo de Hobbes: separar el estatus de nuestra libertad personal del estado de los asuntos públicos. La libertad depende de la presencia del gobierno, pero no de la forma que asuma ese gobierno; que vivamos bajo un rey, una república o una democracia no cambia la cantidad o calidad de la libertad que disfrutamos. La separación entre libertad personal y política tenía el efecto dramático de hacer que la libertad pareciera al mismo

tiempo menos y más presente bajo un rey de lo que los antagonistas republicanos y monárquicos de Hobbes habían previsto.

Por un lado, Hobbes insiste en que no hay forma de ser libre y súbdito a la vez. La sumisión al gobierno entraña una pérdida absoluta de libertad: cada vez que me veo constreñido por la ley, no soy libre de moverme. Hobbes reivindica que cuando los republicanos argumentan que los ciudadanos son libres porque hacen las leyes, confunden la soberanía con la libertad: lo que tiene el ciudadano es poder político, no libertad. Se siente igual de obligado (quizá más obligado, sugeriría más tarde Rousseau) a someterse a la ley, y por tanto igual de no-libre a como estaría en una monarquía. Y cuando los que apoyan la monarquía constitucional defienden que los súbditos del rey son libres porque la ley limita los poderes del rey, Hobbes dice que se confunden.

Por otro lado, Hobbes piensa que si la libertad es un movimiento sin obstáculos, parece razonable que seamos mucho más libres bajo un monarca, incluso bajo un monarca absoluto, de lo que un monárquico o un republicano cree o estaría dispuesto a admitir.[249] Ante todo porque, incluso cuando actuamos por miedo, actuamos libremente. «El miedo y la libertad son consistentes», dice Hobbes, porque el miedo expresa nuestras inclinaciones negativas; estas inclinaciones pueden ser negativas, pero eso no niega el hecho de que son *nuestras* inclinaciones. Así que, mientras no se nos impida poderlas seguir, somos libres. Incluso cuando nos sentimos aterrados por los castigos del rey, somos libres: «todas las acciones que hacen los hombres en las comunidades por temor de la ley son acciones que quienes las hacen tienen *libertad* de omitir».[250]

Lo que es más importante: si la ley no dice nada, si no ordena ni prohíbe, somos libres. Solo hay que contemplar todas las «formas en que un hombre puede moverse», dice Hobbes en *De Cive*, para ver todas las formas en que puede ser libre en una monarquía. Estas libertades, explica Hobbes en *Leviatán*, incluyen «la libertad de comprar y vender, y de hacer contratos unos con otros; de escoger su propia morada, su propia dieta, su propio oficio, e instruir a sus hijos como a ellos les parezca adecuado; y todo lo demás».[251] Sea cual sea el grado de libertad de movimiento que el soberano pueda garantizar, la capacidad de seguir nuestros asuntos sin el obstáculo de otros hombres es libre. La sumisión a este poder, en otras palabras, aumenta nuestra libertad. Cuanto más absoluta sea nuestra sumisión, más poderosos y libres seremos. La subyugación es emancipación.

05
El valor de mercado de Burke

El 1 de mayo de 1796, el reformista y escritor Arthur Young viajó hasta la casa de Edmund Burke en Beaconsfield, esperando que el estadista, ya jubilado, le transmitiera sus opiniones sobre la regulación de los salarios. En diciembre, se había propuesto en el parlamento el establecimiento de un salario mínimo para los trabajadores agrícolas, y Burke había preparado una respuesta crítica. Young regresó de su visita con las manos vacías: Burke había escrito algo sobre la regulación de los salarios, pero el público no podría leerlo hasta 1800, tres años después de su muerte.

A Young, más que no tener acceso al documento, le preocupó el estado mental de Burke. Se acercaba al final de su vida (moriría un año más tarde), su hijo y su hermano habían muerto no mucho tiempo antes, y sus expectativas de lograr un acuerdo de los *whigs* contra la Francia revolucionaria se hallaban en ruinas. «Su conversación era notablemente incoherente», escribió Young, «una fragmentada mezcla de observaciones sobre la agricultura, la locura francesa, el precio de las provisiones, la muerte de su hijo, lo absurdo de regular el trabajo, el caos de las leyes de la pobreza y la dificultad de los granjeros para mantener a las vacas».[252] El león, en su invierno, balbuceaba como Lear en el páramo.

Pero una reconsideración de tres de las obras de madurez de Burke —*A Letter to a Noble Lord, Letters on a Regicide Peace* y *Thoughts on Scarcity*— sugiere que había más diseño que desesperación en sus desbarres. Si bien la locura francesa, la muerte de su hijo, la regulación del trabajo y las leyes de la pobreza son asuntos que aborda en estos textos, subyace en ellos una visión unitaria sobre la naturaleza y los determinantes del valor. En los últimos años de su vida, Burke regresó en repetidas ocasiones al problema del valor, en especial, aunque no exclusivamente, vinculado a la esfera económica. En su esfuerzo por entender un mundo en el que algunos trabajos alcanzaban un alto

precio mientras que otros apenas eran remunerados, y en el que el valor era mensurable pero resultaba impredecible y variable, puso las bases para una visión del mercado que era simultáneamente comercial y caballerosa, ultramoderna y ultramontana.

Los estudiosos señalaron hace mucho la tensión que existe en Burke entre su adhesión a los mercados capitalistas y su tradicionalismo aristocrático.[253] Si bien esa tensión puede haberse exagerado, no podemos ignorar que en ocasiones aparece de forma clara en sus textos.[254] La crítica que hacía Burke del ideal abstracto de la igualdad, por ejemplo, donde cada persona se ve despojada de su identidad social y es tratada como si no fuera distinta a cualquier otro individuo, no encaja fácilmente con su adhesión a la abstracción capitalista del trabajo. En sus *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, se niega a aceptar «cualquier cosa que se relacione con las acciones y las preocupaciones humanas en toda la desnudez y soledad de la abstracción metafísica». En oposición a los revolucionarios que controlaban Francia y que intentaban «mezclar a todo tipo de ciudadanos […] en una masa homogénea», Burke defiende «al tosco marido» con «suficiente sentido común para no abstraer e igualar» a sus ovejas, caballos y bueyes «en animales, sin dar a cada uno de ellos la comida, atención y empleo adecuados».[255] Pero cinco años más tarde, escribiendo sobre el mercado de trabajo en sus *Thoughts on Scarcity*, Burke se muestra más partidario de la abstracción, recomendando que los trabajadores, aunque tengan talentos y temperamentos muy distintos, sean tratados como si fueran la misma masa:

> Incuestionablemente, hay mucha diferencia entre el valor del trabajo de un hombre y el de otro, en función de la fuerza, la destreza y la honesta aplicación. Pero estoy bastante seguro, a juicio de mi mejor observación, de que cualquier grupo de cinco hombres ofrecerán, en total, una proporción de trabajo igual a la de otros cinco cualquiera en los periodos de vida que he señalado; es decir, que entre esos cinco hombres habrá uno que posea todas las cualificaciones de un buen trabajador, uno malo y otros tres regulares que se aproximarán tanto al primero como al último. Así que en un pelotón tan pequeño, de solo cinco personas, podrás determinar lo que cinco hombres pueden ganar. Si haces grupos de cinco a lo largo de todo el país, todos serán iguales.[256]

De manera similar, el lamento de Burke por la liquidación del contrato social en *Reflexiones* no puede reconciliarse fácilmente con la indiferencia que muestra en *Thoughts on Scarcity* hacia cómo borra la historia el contrato económico. Y su consejo del texto anterior, donde recomienda hacer caso a la lenta sabiduría del pasado, no cuadra con su disposición en el texto posterior a desechar dos siglos de tradiciones y de leyes de la pobreza en Inglaterra.[257]

Sin embargo, en este crisol de valor, calentado a los niveles más altos por la Revolución francesa, Burke encontró un frágil pero potencial acuerdo entre el mercado —que incluía, de forma determinante, una desregulación de los salarios que sirviera a la causa de la acumulación de capital— y el orden aristocrático. En el lugar de reunión del mercado, donde las identidades personales eran opacas pero los papeles transparentes, donde las preferencias del comprador eran tan caprichosas y graves como los juicios de un rey, Burke encontraba una analogía con el drama de disfraces del Antiguo Régimen. Burke sabía que los días de ese régimen estaban contados. No solo en la Francia revolucionaria, donde incluso una restauración de la monarquía sería «en algún modo una cosa nueva», sino también en Gran Bretaña, donde las «antiguas divisiones» entre los viejos *whigs* y *tories* estaban «casi extinguidas».[258] Pero con la ayuda de su nueva visión del valor, Burke puso las bases, en esos últimos años de su vida, de un sistema de gobierno en el que el mercado pudiera replicar a sus señores.

El hecho de que finalmente no pudiera imaginar por completo el edificio que se levantaría sobre esas bases —y ante cuya visión hubiera intentado taparse los ojos— importa menos de lo que podríamos pensar. En los siglos que siguieron, otros —de manera particularmente notable los economistas conservadores de la llamada escuela austriaca, que surgieron de la Viena finisecular y cuyos textos examino en el capítulo siguiente— retomarían su causa, creando una concepción de la economía en la que los demiurgos del capital se presentarían como el equivalente moderno de la aristocracia feudal. Como Joseph Schumpeter escribiría de esos hombres del capital, «lo que podría alcanzarse a través del éxito industrial y comercial sigue siendo lo más cercano al señorío medieval para el hombre moderno».[259] Esta visión fue por primera vez sugerida en las obras tardías de Burke.

A pesar de su proximidad en el tiempo, las circunstancias que propiciaron los tres últimos trabajos de Burke eran distintas. Hasta hace poco, se pensaba que *Thoughts on Scarcity* era una respuesta al sistema Speenhamland,[260] una forma de ayuda frente a la pobreza que Karl Polanyi describió como el último aliento del «paternalismo reaccionario» y que contribuyó a frustrar el surgimiento de un mercado nacional de salarios de trabajo en el Reino Unido.[261] A mediados de la década de 1790, un aumento en los precios del grano producido por dos años de malas cosechas y por la limitación a las importaciones del continente impuesta por la guerra provocó una oleada de disturbios por la comida en Gran Bretaña semejante a las que habían precedido a la Revolución francesa, impulsándola hacia una vía aún más

salvaje. Las elites dominantes británicas eran conscientes de esos paralelismos con la Revolución francesa, que además se reforzaban a través de las caricaturas populares de la época. Como Young comentaría unos años más tarde, «la ayuda, que antes se solicitaba como un favor, ahora se exige a menudo como derecho». En mayo de 1795, los magistrados de Berkshire, un condado en el sureste de Inglaterra situado junto al Buckinghamshire de Burke, se reunieron en una taberna de Speenhamland para abordar el problema. Decidieron que los trabajadores agrícolas tenían derecho a un salario que les permitiera vivir, el cual variaría en función del tamaño de sus familias y del precio del pan. Si el trabajo no proporcionaba los ingresos necesarios, el gobierno local compensaría el déficit.[262]

En años recientes, los estudiosos de Burke han restado importancia a Speenhamland, vinculando *Thoughts on Scarcity* a un conjunto más complicado de negociaciones en el parlamento sobre cómo responder a la crisis de abastecimiento. En algún momento del otoño de 1795, Pitt sondeó a Burke y a otros aliados de confianza para saber su opinión sobre si el gobierno debía intervenir en los mercados de grano, y, de ser así, si debía crear silos públicos. En un memorando dirigido a Pitt, Burke adoptó una posición reacia a cualquier modo de intervención gubernamental. En diciembre, el debate en el parlamento se centró en las leyes de Whitbread, que habrían autorizado a magistrados locales a plantear un salario mínimo para los trabajadores agrícolas (como habían hecho los magistrados de Berkshire en Speenhamland). Detrás de la propuesta estaba Charles Fox, con quien Burke había roto públicamente a causa de la Revolución francesa. El hecho de que Fox apoyara las leyes de Whitbread reforzaba la sensación de Burke de que había una conexión entre la regulación económica y la revolución en el exterior. Burke esbozó un segundo informe sobre la regulación de salarios. Nunca lo terminó, pero en 1800 sus albaceas literarios juntaron diversas partes con el memorando enviado a Pitt y publicaron el resultado como *Thoughts on Scarcity*.[263]

Las *Letters on a Regicide Peace* las escribió Burke a trompicones en sus dos últimos años de vida. Empezó una de las cartas —al final habría cuatro— en los últimos meses de 1795, y seguía trabajando en otra cuando murió en julio de 1797. Lo que le incitaba a seguir combatiendo era el esfuerzo de Pitt por negociar un fin a la guerra con Francia y el temor de que el ardor contrarrevolucionario de Gran Bretaña estuviera disminuyendo. Pitt y sus aliados —cautelosos conservadores— interpretaron Termidor y el Directorio como señales de que la Revolución estaba apagándose y de que los franceses

estaban listos para los negocios. Burke no quería saber nada de eso. Reclamaba una guerra renovada contra el jacobinismo cuyo objetivo final fuera la restauración del Antiguo Régimen. (Esto debería acallar la acusación de Marx de que Burke era un «sicofante […] a sueldo de la oligarquía inglesa».[264] Hasta el final de su vida, Burke se mantuvo al frente de la cruzada contrarrevolucionaria, intentando animar a sus supuestos aliados). Asimismo, reivindicaba una nueva división del campo político: los días de los *whigs* y los *tories* habían pasado; se necesitaba una nueva distinción. A partir de entonces, uno tendría que identificarse como jacobino o como partidario del «antiguo orden de las cosas». En esta nueva era de lucha revolucionaria y contrarrevolucionaria, no habría sitio para «criaturas del escritorio» y «criaturas del favor» como Pitt y sus asociados. Solo hombres de convicción inquebrantable e ideólogos con un toque de «generosa extravagancia quijotesca» podrían ganar la guerra contra el jacobinismo.[265]

En medio de estos trabajos, Burke emprendió —cuando iba por la tercera carta, que compuso en diciembre de 1796— un largo excurso sobre la cuestión del valor. La motivación inmediata era la creciente sensación entre panfletistas y parlamentarios de que Gran Bretaña ya no podía permitirse la guerra con Francia, así como la crítica popular al gobierno por el detestado préstamo «de lealtad» —con sus generosas condiciones para los financieros —, que se utilizaba para sostener dicha guerra.[266] Burke no solo defendía las condiciones del préstamo, también afrontaba las críticas como una oportunidad para reflexionar sobre la naturaleza de los mercados y el valor, sobre la relación entre los hombres adinerados y el Estado, y sobre la «jerga gimoteante» en torno a la categoría «trabajadores pobres».[267]

A Letter to a Noble Lord, la otra gran obra de sus años finales, se inscribía en un contexto más personal. A lo largo de su carrera, Burke estuvo plagado de deudas; se calcula que en 1794 ascendían a unas 30.000 libras. Como carecía de medios para mantener el ritmo de vida de un caballero —que incluía dos propiedades, una casa en Londres, una educación cara para su hijo y una tropa de criados y diversos empleados— Burke dependía en buena medida de los préstamos de su mecenas, lord Rockingham, todos los cuales fueron cancelados tras la muerte de Rockingham a través de una cláusula del testamento. Pero los acreedores de Burke eran implacables. Al final de su vida temía morir en una prisión para deudores, y fantaseaba con huir a «América, Portugal u otro sitio». Incluso le dijo a una visita que quizá aprendiera italiano para «terminar sus días con una aceptable comodidad en Italia».[268]

Desde 1793 se hablaba en los círculos ministeriales de ofrecerle a Burke un título y una pensión. El tema era delicado. Al principio de su carrera, Burke se había implicado en la lucha por evitar que la Corona utilizara los cargos y las pensiones como elementos clientelares; una ley que defendió en 1782 limitaba las pensiones de la Lista Civil a 1200 libras. Cuando se manifestó contra la Revolución francesa en 1790, se le acusó repetidamente —de forma especialmente célebre en el caso de Paine y Wollstonecraft— de haber dado la espalda a las reformas encaminadas al establecimiento de una pensión, aunque Burke lo negó acaloradamente. Gracias a sus amigos, sin embargo, pudo asegurar una pensión en la Civil List de 1200 libras y dos anualidades. Con las tres fuentes de ingresos gubernamentales y la renta de sus propiedades, pudo pagar la mayor parte de sus deudas y vivir el resto de su vida sin la presión de los acreedores.[269]

Casi inmediatamente después de que le concedieran la pensión, empezó a recibir ataques. El duque de Bedford disparó la salva inicial en noviembre de 1795, llamando a Burke hipócrita por aceptar una forma de pago de la Corona que había denunciado previamente. Bedford insinuó a continuación que había una conexión entre la hipocresía de Burke, la guerra contra Francia y los gastos que Gran Bretaña había asumido al participar en ella. Tales acusaciones fueron repetidas por el conde de Lauderdale. Los dos eran *whigs* que simpatizaban con la Revolución francesa, y lo mostraban en la Cámara de los Lores con su vestimenta y su peinado. Como respuesta a sus ataques, Burke no solo defendió su contribución a la Corona y la compensación que había recibido por ella, sino que las comparó con las de Bedford. Montó un enfrentamiento clásico entre el aristócrata ocioso y el burgués ingenioso en el que el pasado criminal de la aristocracia terrateniente se contraponía a la utilidad actual del hombre de talento. El guion podría haberlo escrito Robespierre o Desmoulins; incluso se comparó con textos de Paine y Rousseau.[270]

Había una razón que hacía que Burke, a pesar de esas diferencias de contexto y situación, volviera una y otra vez al tema del valor. Por encima de las polémicas y las discusiones particulares planeaba el espectro de la revolución y la destrucción del antiguo régimen. La Revolución francesa no solo había derribado al Antiguo Régimen, sino que, como había previsto Burke, había colocado a muchos otros regímenes bajo la lupa del escrutinio. «El verdadero objeto» de la Revolución, advirtió al Parlamento en febrero de 1790, es

> romper todas las conexiones, ya sean naturales o civiles, que regulan y unen la comunidad por medio de una cadena de subordinación para alzar a los soldados contra sus oficiales; a los criados contra los amos; a los artesanos contra sus clientes; a los empleados contra sus empleadores; a los inquilinos contra los caseros; a los curas contra los obispos; y a los hijos contra los padres.[271]

Con tantos gobiernos tradicionales sitiados, no resulta sorprendente que los sistemas de valor que los afianzaban estuvieran también sometidos a las críticas más despiadadas. Como diría más tarde Nietzsche, todos los sistemas de valor se basan en una jerarquía de juicio y estatus, de gusto y lugar.[272] El estatus entraña recompensa —cargos, privilegios, riqueza—, y la recompensa debe ser digna del estatus. Era sencillamente imposible amenazar tantos órdenes de la sociedad sin poner en cuestión el asunto del estatus y las recompensas, así como los esquemas de valor que había por debajo. En un periodo de caída libre como el de mediados de 1790, cuando las justificaciones habituales para el gobierno se habían eliminado o eran discutidas, ¿cómo se podían resolver las cuestiones de valor sin interrogarse acerca de las contribuciones y recompensas de las personas que lo componían? ¿Qué había hecho cualquiera de esos hombres para merecer su posición? ¿Qué contribuciones debían merecer estatus o recompensa? Incluso los más reacios a plantear estas cuestiones, como Burke, se vieron arrastrados a discutir sobre el valor: ya fuera en relación con el salario del trabajador, la tasa financiera o el estatus y la recompensa del estadista.

La crisis de valor que la Revolución francesa inauguró encontró un corolario en la esfera económica con la imposición de controles de precios, confiscaciones de grano, racionamientos de pan y otras regulaciones del mercado. Estas medidas no eran algo nuevo, pero desde la década de 1770 se habían implementado en un contexto de creciente intranquilidad a causa del conflicto entre la igualdad y el *laissez-faire*.[273] Con la llegada de la Revolución francesa, ese conflicto se intensificó. Cada decisión económica se reflejaba en un vocabulario de moral y política; cada acontecimiento económico parecía el augurio de una más amplia renovación del espíritu humano. Robespierre y la Convención juzgaban una prioridad principal mantener París pacificado con pan, a veces a costa de matar de hambre a las provincias para satisfacer las exigencias de la capital. Cuando el Directorio empezó a relajar esos controles y las colas para el pan comenzaron a crecer, París reaccionó. Como explicó un espía en marzo de 1795: «Se habla del régimen anterior al 9 de termidor, cuando los bienes no eran tan caros y el dinero y los *assignats* (el dinero en papel de la Revolución) valían lo mismo».[274]

El hecho de que el valor se debatiera ahora en tantos terrenos implicaba que, fueran cuales fuesen los sistemas de valor que surgieran de ese debate —y los rangos y las recompensas determinados para esos sistemas— llevarían ya para siempre la mancha de haber sido contestados. Sería difícil olvidar que esos valores habían sido defendidos y escogidos. Las nociones teológicas de la elección —Moisés recibiendo las tablas en Sinaí— dan al elegido y sus valores un aura sagrada, pero cuando la elección pasa a ser laica, todo ese brillo desaparece. Los valores que se escogen en tiempos seculares (frente a los sagrados) están manchados por su momento originario: fueron elegidos, pero podrían no haberlo sido. Cualquier sistema de valor que se elija, y las distribuciones sociales (de derechos, recursos, poderes y privilegios) que se derivan de él, parecen contingentes e incluso arbitrarios. Más importante que su contenido es el hecho de que lo han ordenado hombres y mujeres reales en un momento no lejano del pasado. Habiendo sido realizados en el tiempo, deben cargar con el peso de su contingencia, con la posibilidad de su no ser a lo largo del tiempo. Se verán perseguidos por su carácter accidental y arbitrario.

El hecho de que los valores se considerasen ahora construidos y no dados cambió la perspectiva sobre la forma de hacer en general, sobre el acto de traer cosas al mundo. Aunque puede haber muchas formas de concebir esa actividad de introducción e inauguración, ningún modelo en ese momento parecía tan pertinente como la producción de bienes y la creación de riqueza. Desde que echó a andar, en el siglo XVIII, el discurso de la economía política recogió esta idea de crear algo a partir de la nada, de generar más a partir de menos. El trabajo epitomizaba esta actividad, como incluso Burke reconoció cuando asoció el mandato de trabajar con la creación divina «a partir de la nada».[275] Así que el trabajo —con su teoría concomitante del valor— se puso en el centro de la economía política. La riqueza de las naciones no empieza con el terrateniente, el comerciante o el mercado, sino con los trabajadores de una fábrica de alfileres, que buscan formas de economizar sus acciones e incrementar el valor de la producción y, por tanto, generan las condiciones para la creación de valor.[276]

Así pues, no resulta sorprendente que Burke volviera a la cuestión del valor en los últimos años de su vida. La Revolución francesa había trastocado la distribución de nombramientos y recompensas por toda Europa. Ya fuera en relación con el asunto del precio del pan, el salario del trabajador, las ganancias de los hombres adinerados o el rango del hombre de Estado, la

cuestión del valor no podía ignorarse, como tampoco las contingencias y el trabajo que intervenían a la hora de generarlo.

En *Thoughts on Scarcity*, Burke argumenta que una mercancía no tiene otro valor que el de su precio en el mercado. Ese precio es el producto de un acuerdo entre comprador y vendedor. Cada cual tiene el mayor interés y conocimiento respecto de los asuntos sobre los que hace un contrato, y por tanto ambos deberían ser libres para alcanzar el trato que determinen. El valor es el precio, el mercado es la comunión entre deseo y capacidad.

> El equilibrio entre consumo y producción hace el precio. El mercado se estabiliza, y solo él puede estabilizar ese precio. El mercado es el encuentro entre el consumidor y el productor, donde descubren mutuamente las necesidades del otro. Creo que nadie podría observar atentamente el mercado sin asombrarse ante la verdad, la corrección, la celeridad, la equidad general con las que se establece el equilibrio de necesidades.**[277]**

Una de las razones por las que el mercado es un determinante tan efectivo del valor es que realiza una alquimia a través de la cual nuestros intereses en conflicto son introducidos en una batidora y transformados en una combinación armoniosa de intereses idénticos.

> Niego que en este caso, como en cualquier otro con las mismas implicaciones, las partes contratantes tengan intereses diferentes. De manera accidental, eso podría darse en un primer momento, pero el contrato es por naturaleza un compromiso, y este se base en el interés de las partes de reconciliarse de algún modo. Una vez adoptado el compromiso, los intereses dejan de ser diferentes.**[278]**

Tú y yo podemos establecer valores diferentes para mi trabajo, pero en cuanto entramos en el mercado, esas diferencias se igualan con nuestro acuerdo sobre el precio. De hecho, solo cuando esas estimaciones diferentes se materializan en un precio —es decir, en un acuerdo de intercambio— podemos decir que existe un valor. Solo en el momento de la venta puedo saber que el valor que otorgo a mi trabajo constituye algo más que un deseo ocioso o un capricho privado; que el valor que otorgo a mi trabajo puede producir el asentimiento de un comprador; que una mera idea puede materializarse en un precio real. El mercado no solo establece el valor; lo crea: «El valor del dinero debe juzgarse, *como todo lo demás*, por su tarifa en el mercado».**[279]**

Burke anticipa aquí una exaltación del mercado que, según el historiador Daniel Rodgers, es más característica del pensamiento social a partir de la década de 1970 que de la economía clásica de Smith y Ricardo. Más que los productores y los consumidores, es el mercado impersonal lo que sostiene e

impulsa el debate. Más que los individuos, que persiguen el interés propio, es el mercado el que crea la armonía a partir de la disonancia, el pacto a partir del conflicto.[280]

Al profundizar en este argumento, sin embargo, Burke se aparta del mercado como factor que decide o crea el valor. Más que de dos cálculos que se materializan en un precio, él habla de los hombres adinerados, que serían los que deciden o adivinan el valor. Al igual que Marx, al apartarse del mercado hacia el taller señala un cambio «en la fisonomía de nuestro *dramatis personae*» («mientras que el que tiene dinero pasa ahora a ejercer el papel principal como capitalista, el que posee la fuerza de trabajo se queda en su papel de trabajador. Uno sonríe con suficiencia y se concentra en los negocios; el otro se muestra tímido y retraído, como alguien que ha llevado su propia piel al mercado y ahora no tiene otra cosa que esperar salvo broncearse»).[281] Ya no es el mercado el que decide el precio, sino el hombre del capital, que determina el valor comprando o vendiendo, independientemente de si la mercancía es el trabajo o el dinero.

En *Letters on a Regicide Peace*, Burke escribe: «A los hombres adinerados se les debería permitir que pongan un valor a su dinero».[282] En *Thoughts on Scarcity* insiste en que «el trabajo es un bien como cualquier otro que sube y baja según la demanda» del comprador del trabajo. El salario del trabajador no necesita proveer para la supervivencia del trabajador, sino permitir un beneficio para su empleador: «Hay un contrato implícito, mucho más fuerte que cualquier instrumento de acuerdo, entre el trabajador de cualquier ocupación y su empleador: que el trabajo, en cuanto tal, sea suficiente para pagar al empleador un beneficio por su capital y una compensación por su riesgo».[283] Ya sea el hombre de capital un vendedor de dinero, como en las *Letters on a Regicide Peace*, o un comprador de trabajo, como en *Thoughts on Scarcity*, se han de tener en cuenta sus necesidades, riesgos y preocupaciones.

> Los hombres de dinero tienen derecho a intentar beneficiarse de la inversión de su propiedad. Al adelantar su dinero, lo arriesgan; y el riesgo ha de incluirse en el precio. Si incurrieran en pérdidas, eso equivaldría a un impuesto para ese tipo concreto de propiedad. En efecto, sería lo más injusto y antipolítico de todo: una imposición desigual.[284]

Las necesidades, riesgos y preocupaciones del trabajo, en cambio, no son tenidas en cuenta.

> Parto de la premisa de que el trabajo, como ya he señalado, es un bien y, como tal, un artículo de comercio (…). Cuando cualquier bien se lleva al mercado, no es la necesidad del vendedor, sino la necesidad del comprador lo que eleva el precio […]. Si los bienes en el mercado superan la demanda, su valor cae; si están por debajo, suben. La imposibilidad de la subsistencia de un hombre que lleva su trabajo al mercado queda fuera de consideración bajo este punto de vista. La única pregunta es: ¿cuánto le merece la pena al comprador?[285]

En un momento de *Letters on a Regicide Peace*, Burke sopesa las necesidades e intereses del trabajo a la hora de decidir los precios. Tras preguntarse por qué es tan difícil apartar a los hombres de sus tareas ordinarias para que se hagan soldados, concede que existe una «ocupación abundante» y un «estipendio aumentado» en granjas y pueblos; esos hombres deben recibir un incentivo para irse. «El precio a pagar a los hombres para que adopten formas de vida nuevas y no probadas debe ser proporcional a los beneficios que generará el nuevo modo de existencia en virtud del cual se les compra».[286] Lo más destacable de esta afirmación de Burke es su carácter excepcional —no encontramos ninguna otra consideración de este tipo en *Thoughts*, una obra que tiene la extensión de un ensayo, ni en las extensas *Cartas*, que ocupan más de un volumen de las primeras ediciones de sus obras— y lo lejos que se encuentra de la mayor parte de sus formulaciones económicas. A diferencia de Smith, que aplicaba ese tipo de consideraciones tanto al capital como al trabajo —del mismo modo que el capitalista ha de tener garantizado un porcentaje de beneficio, dado que el beneficio es «la base de su propia subsistencia», el trabajador ha de tener garantizado un salario, pues de él depende su «subsistencia»—,[287] Burke prestó una atención casi exclusiva a las necesidades del capital. Cuando se trata de determinar el valor, el mercado se desvanece en el decorado, el trabajo se desplaza hacia las bambalinas y el hombre de dinero avanza hacia el centro del escenario.[288]

En esos textos, Burke persigue una visión que definirá —según en qué momento del debate nos centremos— el consenso de la economía neoclásica más de un siglo después (el mercado decide el valor) o la economía de la escuela austriaca de Carl Menger, Ludwig von Mises y Friedrich Hayek, para quienes la naturaleza subjetiva del valor y las preferencias configurativas del capital desempeñan un papel esencial.[289]

Que Burke llegara a estas posiciones —más allá del momento y la forma en que lo hizo— es más sorprendente de lo que podríamos pensar. Al margen de que interpretemos que Burke defiende que el mercado decide los precios y que el precio es el valor, o que son los hombres de dinero los que determinan el precio y por tanto el valor de los bienes, su posición marca un brusco

contraste con los argumentos de Adam Smith, cuyos textos ya eran de gran influencia en aquella época y cuyo pensamiento Burke creía en armonía con el suyo.[290] En este aspecto, como en tantos otros, Burke escribía menos como un defensor de las convenciones que como un polemista o como el actor principal de una vanguardia incipiente. Aunque Smith era obviamente consciente del papel de la oferta y la demanda, no creía que por sí solas decidieran el precio o el valor de los bienes, en particular del trabajo. Y aunque era consciente del hecho de que los hombres de dinero son capaces de establecer el precio del trabajo, no creía que este fuera un rasgo intrínseco de los mercados. En vez de eso, pensaba que su influencia exagerada se debía a su riqueza y poder y al favor de las leyes.

La idea que subyace en los textos de Smith sobre el mercado y el precio de mercado es que, aunque el precio de un bien es una manifestación —en realidad, una aproximación— de su valor, no es en sí mismo el valor del bien. Para Smith, el verdadero valor de un bien en el mercado es lo que estamos dispuestos a renunciar para obtenerlo. Aunque el precio puede ser una medida del valor, no es una medida fiable o consistente, ya que el valor del dinero cambia a lo largo del tiempo. El dólar de hoy no es el mismo que el de ayer o el de mañana. Tiene que haber una medida más fiable del valor, un estándar fijo «con el que podamos comparar el valor de diferentes bienes en todo momento y en cualquier lugar». Ese estándar es el trabajo. El trabajo no solo es «el primer precio, la compra original, el dinero que se pagó por todas las cosas» —es decir, el medio por el que originalmente obtuvimos todo lo que necesitábamos— sino que sigue siendo «el único universal, así como la única medida precisa de valor».[291] El trabajo aporta una medida transhistórica de valor porque refleja el esfuerzo del cuerpo humano y cómo es para ese cuerpo, dadas sus capacidades, hacer ese esfuerzo.

> El precio real de una cosa, lo que le cuesta de verdad al hombre que la quiere para sí, es el trabajo y las molestias que supone adquirirla. Lo que le merece de verdad la pena al hombre que la ha adquirido, y que quiere disponer de ella o cambiarla por otra cosa, es el trabajo y las molestias que puede ahorrarse para sí, y que puede imponer a otros. Lo que se compra con dinero o con bienes se adquiere por medio del trabajo, al igual que lo que adquirimos directamente con el trabajo de nuestro cuerpo. El dinero o esos bienes nos ahorran ese trabajo. Contienen el valor de una cierta cantidad de trabajo que intercambiamos por algo que se supone que posee en ese momento la misma cantidad de valor.[292]

Asumiendo que el cuerpo y sus capacidades, así como la naturaleza humana, no cambian de manera fundamental con el tiempo, el trabajo aporta un

estándar fiable de valor, pues el coste de los esfuerzos del cuerpo y del ser que habita ese cuerpo se mantiene constante a lo largo del tiempo.[293]

Aunque el trabajo es la medida de valor, no es para Smith el determinante del valor. Que un elemento requiera x unidades de trabajo para convertirse en una mercancía no significa que el valor de esa mercancía sea x. La mano de obra es uno de los factores del coste de ese bien, pero también lo son la renta y el beneficio. Cuando Smith dice que el trabajo es la medida de valor se refiere, como explicó el historiador de Cambridge Phyllis Deane, no «al trabajo encarnado en bien, sino al trabajo exigido por un bien».[294] La cantidad de unidades de trabajo por las que se puede intercambiar ese bien y la cantidad de trabajo que ese bien nos ahorra o nos permite comprar es lo que determina el valor de ese bien.

Aunque se puede hacer entonces una distinción obvia entre el valor de un bien y su precio, lo que resulta más instructivo en el relato que hace Smith sobre el precio del trabajo es su insistencia en que los salarios reflejan más de lo que podrá soportar el mercado. Smith reivindica que todos los salarios, «incluso los de los trabajos más bajos», tengan un suelo, un mínimo que no se puede romper. Describe ese mínimo como un salario de subsistencia que procure lo necesario para la supervivencia del trabajador o como un salario familiar que permita a una familia no solo mantenerse y reproducirse, sino también progresar.[295] No solo los salarios deben aportar las «necesidades y comodidades de la vida»; lo que constituye esas necesidades y comodidades dependerá de la riqueza general de una sociedad. A medida que aumenta la riqueza de una sociedad, también deben hacerlo las necesidades y comodidades de la vida, así como los salarios.[296] Más allá de la subsistencia, el mantenimiento y la comodidad, los salarios deben reflejar la contribución del trabajador a la sociedad. Los trabajadores que realizan tareas onerosas pero necesarias deberían al menos disfrutar de los bienes que dan esas labores. «Es cuestión de equidad, además, que los que alimentan, visten y albergan a toda la población tengan una parte del producto de su propio trabajo como para que también ellos puedan estar razonablemente bien alimentados, vestidos y alojados».[297] Finalmente, siempre debe haber cierta «proporción» entre la tasa de beneficio y los salarios del trabajo.[298]

Los salarios, reconoce Smith, a menudo no se ajustan a los parámetros de subsistencia, mantenimiento, contribución, etcétera. Una parte de esa disparidad tiene que ver con los desequilibrios del mercado, el inevitable desfase entre los cambios en la oferta y la demanda. Pero Smith identifica dos factores adicionales: el poder de los empleadores y el favor de las leyes. Si no

hubiera tanta disparidad de poder económico entre el trabajo y el capital, y si hubiera leyes más neutrales entre ellos o más favorables al trabajo, los mercados se estabilizarían de tal modo que los salarios reflejarían esos principios. Las fuerzas naturales del mercado, en otras palabras, no son completamente indeterminadas, lo que permite que el capital extraiga todo lo que puede del trabajo; si funcionara de forma adecuada, el mercado debería favorecer al trabajo. (De hecho, para Smith, una de las justificaciones centrales del capitalismo es que mejora la suerte del trabajador y de «las capas más bajas del pueblo»).[299]

Smith es muy sensible al desequilibrio de poder entre trabajo y capital. Hay menos empleadores que empleados, así que los primeros se pueden organizar con mayor facilidad. Aun cuando no coordinan sus acciones, los códigos informales y las reglas tácitas garantizan que no rompan unos con otros. El concierto va por tanto fácilmente ligado al capital. Pero algo más importante que el concierto es que el capital tiene capital. Las amplias reservas de riqueza liberan a los empleadores de la necesidad. Aunque en último término necesitan el trabajo para obtener el valor de su capital, el «último término» queda muy lejos; en cualquier disputa, el capital puede permitirse esperar al trabajo.[300]

El capital también tiene a la ley de su parte.

> Cada vez que los legisladores intentan regular las diferencias entre los amos y sus trabajadores, sus consejeros son los amos. Cuando la regulación favorece a los trabajadores, siempre es justa y equitativa; pero a veces ocurre lo contrario cuando favorece a los patronos.[301]

El capital controla al poder legislativo, así que las únicas leyes reguladoras de salarios que se permiten son las que establecen un tope por encima, no las que establecen un suelo por debajo. A los trabajadores se les prohíbe actuar de manera concertada, cosa que no ocurre con el capital. Si los trabajadores reunieran los recursos suficientes para desafiar a sus empleadores, estos últimos «reclamarían en voz alta la ayuda de los magistrados y el cumplimiento riguroso de esas leyes que se han proclamado con tanta severidad contra la asociación de sirvientes, trabajadores y arrieros». El resultado es que los esfuerzos colectivos de los trabajadores «generalmente no terminan en nada, salvo en el castigo o la ruina de los líderes».[302]

Lo que en último término asegura las reivindicaciones específicas sobre la mano de obra como medida de valor —y las reivindicaciones concomitantes sobre las distorsiones que producen el poder del capital y el control del

legislativo— es la visión del trabajo como primer motor del mundo. En la medida en que el trabajo es una medida universal de valor, también es un marcador de nuestra humanidad común: lo que nosotros, como seres humanos, tenemos que hacer en el mundo para asegurar lo que queremos de él. Es así como progresamos.

> El comerciante rico y opulento que no hace otra cosa que dar unas pocas direcciones vive en mejores condiciones, con más lujo y abundancia de todas las comodidades y delicadezas de la vida que sus empleados, que hacen todo en el negocio. Ellos también, salvo por su confinamiento, se hallan en un estado de comodidad y abundancia muy superior al del artesano con cuyo trabajo se construyeron esas comodidades. El trabajo de ese hombre también es bastante tolerable; trabaja a cubierto, protegido de las inclemencias del tiempo, y se gana la vida de manera bastante cómoda si lo comparamos con el pobre jornalero. Este debe afrontar todos los inconvenientes de la tierra y las estaciones, y está continuamente expuesto a las inclemencias del tiempo y al trabajo más severo. De modo que quien, *por así decirlo*, *sostiene todo el armazón de la sociedad* y proporciona los medios de subsistencia y de comodidad a todos los demás posee una parte muy pequeña de todo ello y está enterrado en la oscuridad. Lleva sobre sus hombros a toda la humanidad, e incapaz de soportar la carga es enterrado por su peso y empujado hacia las partes más bajas de la tierra, desde donde *sostiene al resto*.[303]

Esa imagen, con sus detalles, es distinta a la de Burke. Donde Smith insiste en distinguir entre valor y precio, Burke funde los dos. Donde Smith ve el trabajo como la medida de valor, Burke ve el mercado como la medida de valor. Donde Smith considera las necesidades y contribuciones del trabajo como determinantes del precio del trabajo, Burke niega cualquier interés en las necesidades o contribuciones del trabajo. El precio del trabajo depende de la demanda del mismo por parte del capital; cualquier consideración más allá de eso, dice Burke, «es pasar del ámbito» del comercio y la justicia «a la jurisdicción de la misericordia» y la caridad cristiana.[304] Donde Smith ve al capital utilizando su poder económico y legal para conseguir los contratos más perjudiciales para el trabajo, Burke ve el libre mercado en funcionamiento. Donde Smith parece tolerar que se intervenga legislativamente para favorecer al trabajo —y señala todas las formas en que la legislación ya favorece al capital—, Burke insiste en que «en el momento en que el gobierno aparece en el mercado, todos los principios de este se subvierten», mientras que no dice nada sobre todas las veces en que el gobierno aparece en el mercado en favor del capital.[305] Y donde Smith considera que el trabajo es el agente impulsor del mundo, Burke cree que el capital contribuye al funcionamiento de «la mente que impulsa la máquina entera».[306]

En cuanto a la cuestión específica del valor y el trabajo, las opiniones de Burke están más cerca de las de Thomas Pownall, gobernador de la colonia de Massachusetts Bay y más tarde miembro del parlamento, que había escrito a Smith una larga crítica de *La riqueza de las naciones*. En su *Letter from Governor Pownall to Adam Smith*, Pownall declaró: «Entonces, ¿cuál debe ser el verdadero estándar de la medida [de valor]? No el trabajo en sí mismo. ¿Qué debe proporcionar la estimación respectiva de cada trabajo? […] el valor no se puede fijar en función de la naturaleza del trabajo; dependerá de la naturaleza de los sentimientos y de la actividad de las personas que lo calculen».**[307]** Frente a Smith, Burke parece sostener, con Pownall, lo que ahora llamamos una teoría subjetiva del valor económico. No puede haber una medida común de valor, ni siquiera una basada en el trabajo, porque no existe una naturaleza humana universal y, por tanto, tampoco una respuesta universal a los hechos del mundo económico, ni siquiera al hecho del trabajo. Lo único que tenemos en el mundo de la economía son distintas respuestas de individuos diferentes a las posibilidades que se ofrecen en ese mundo. Sin un estándar de valor universal, solo nos quedan las preferencias subjetivas de los compradores y los vendedores en el mercado.

Pero Burke no está dispuesto a disolver por completo el universo económico en un mercado de particulares discretos. Cuando se trata de la creación de valor, hay dos bloques coherentes en el mercado: el capital y el trabajo. Pertenece al capital, como clase, el rol de «establecer el valor» de sus bienes en el mercado, y es el papel del trabajo, como clase, ser objeto de la estimación del capital: «la única cuestión es cuánto vale [el trabajo] para el comprador».**[308]** El capital es el que crea el valor; el trabajo lleva su sello.

No solo hay dos bloques coherentes —uno que establece el valor y otro cuyo valor se establece—, sino que cada uno posee un valor que trasciende las estimaciones subjetivas del mercado; es ese valor trascendente u objetivo el que hace que el capital sea el estimador y el trabajo el estimado. Este tipo de valor es inherente a las cualidades de los miembros de cada clase. En el caso del trabajo, es un valor que puede medirse no atendiendo a las capacidades y talentos distintivos de cada trabajador individual, sino abstrayendo de un grupo de trabajadores un tipo compuesto que represente el conjunto. Resulta útil citar de nuevo este fragmento de *Thoughts on Scarcity*:

> Incuestionablemente, hay mucha diferencia entre el valor del trabajo de un hombre y el de otro, en función de la fuerza, la destreza y la honesta aplicación. Pero estoy bastante seguro, a juicio de mi mejor observación, de que cualquier grupo de cinco hombres ofrecerán, en total, una proporción de trabajo igual a la de otros cinco cualquiera en los periodos de vida que he

> señalado; es decir, que entre esos cinco hombres habrá uno que posea todas las cualificaciones de un buen trabajador, uno malo y otros tres regulares que se aproximarán tanto al primero como al último. Así que en un pelotón tan pequeño, de solo cinco personas, podrás determinar lo que cinco hombres *pueden* ganar. Si haces grupos de cinco a lo largo de todo el país, todos serán iguales: por tanto, un error con respecto a la igualación de sus salarios por parte de aquellos que emplean cinco, como hacen en el mejor de los casos los granjeros, no puede ser considerable.[309]

El valor del trabajo, en este sentido, se puede medir de forma adecuada más allá de su precio en el mercado. Es homogéneo, y mientras no incluya a los ancianos y los enfermos, a las mujeres y a los niños, se puede cuantificar y abstraer. Precisamente el hecho de que el trabajo se pueda medir de este modo, más allá del mercado, es la razón de que se pueda valorar en el mercado.

El capital también tiene características comunes a la economía y la comunidad política que lo separan del trabajo. En la esfera del empleo, el capital es el «principio de pensamiento y de dirección para el trabajador». Del mismo modo que el trabajador es «como la razón para la bestia», el empleador es la razón para el empleado. En tiempos antiguos, el trabajo se «denominaba el *instrumentum vocale*», una herramienta que habla; pertenecía a una amplia categoría de herramientas que incluían *«instrumentum semivocale»* (animales de granja) e *«instrumentum mutum»* (carros, martillos y arados). El trabajo necesita un principio de razón que lo guíe; ese principio se encuentra en el capital. Es por tanto esencial que la jerarquía entre el capital y el trabajo se mantenga: «Un intento de romper esta cadena de subordinación por cualquier parte es igualmente absurdo».[310]

Dentro de la economía y la comunidad política en general, el capital contribuye con sus fondos al mantenimiento del pueblo y el Estado. Su «deseo de acumulación» y su «amor al lucro», por feroces y estúpidos que sean los excesos de esas pasiones, son la «gran causa de prosperidad para todos los Estados». El capital también aporta un servicio más directo para el Estado, en particular en tiempos de guerra. En la medida en que son miembros de las «clases altas», los hombres de dinero «proveen los medios» para la guerra —riqueza, recursos y equipamiento— y «contribuyen al funcionamiento de la mente que impulsa la máquina entera». De la misma manera que el capital aporta razón al trabajo, las clases adineradas aplican «un principio frío, tranquilo, deliberado» a la «irreflexiva celeridad del soldado común, o del marinero común». La suya es una razón que combina corazón y cabeza, que equilibra talante y templanza, la fortaleza y la paciencia.[311]

Debido al genio específico de esas distintas contribuciones, el valor del capital —no el dinero que los hombres avanzan como préstamo o inversión, sino el tipo de seres humanos que aportan el capital— no puede medirse como el valor del trabajo. Las contribuciones del capital son grandes —ciertamente más que las del trabajo—, pero no pueden abstraerse o cuantificarse. Sin duda no con los cálculos que se utilizarían para medir el valor del trabajo. Su valor es peculiar de cada uno de ellos como individuo. Es *sui generis*.

Así, encontramos en Burke dos formas de valor. Por un lado, un valor subjetivo, dependiente del ingenio y las extravagancias de los hombres del capital. Por otro lado, una jerarquía de valor que divide y distingue entre ricos y pobres, entre capital y trabajo. Ese valor es objetivo. En el caso del trabajo, puede cuantificarse y medirse; en el caso del capital, va más allá de la medida. Por tanto, es tarea del capital establecer el valor de mercado de lo que vende y de lo que compra. La propuesta final de Burke, nunca desarrollada ni realizada pero sí insinuada y sugerida, era el establecimiento de un orden objetivo de rangos y recompensas, donde el hombre mejor ocupaba el puesto superior y el peor el más bajo.

De esa mezcla de subjetivismo en el mercado y objetivismo en el orden social, se derivarían, en opinión de Burke, dos consecuencias. La primera sería el cuestionamiento no de la legitimidad de la jerarquía social como tal, sino de la composición de los órdenes más elevados, lo que generaría la pregunta de quién merece ser miembro de la nobleza. La segunda consecuencia vendría marcada por la creciente sensación de que el terreno de prueba de esa jerarquía social —la determinación del valor más alto y bajo, no solo en la economía sino en toda la sociedad— debía encontrarse en el mercado.

En *A Letter to a Noble Lord*, Burke juega con ambos factores, cuestionando las fuentes históricas de la nobleza de Bedford y Lauderdale y sus contribuciones a la sociedad en su conjunto, y comparando esas contribuciones con las suyas. A través de una prosa cautivadora, Burke convoca toda la fuerza de sus logros —y la furia herida de sus humillaciones— con el objetivo de defender sus reivindicaciones, su estatus y sus retribuciones a la luz de sus méritos. «Sean los que sean», dice Burke de estos últimos, «son originales y personales». «Los suyos», dice en alusión a Bedford, «son prestados».[312]

> Yo no fui, como el agraciado Bedford, arropado, mecido y acunado para ser legislador; «*Nitor in adversum*» es el lema de un hombre como yo. No poseía ninguna de las cualidades ni cultivaba ninguna de las artes que recomiendan a los hombres al favor y la protección de

> los grandes […]. A cada paso de mi progreso en la vida (porque a cada paso hallaba obstáculos y oposición) y en cada peaje que encontraba me veía obligado a enseñar mi pasaporte, a probar una y otra vez que poseía el honroso título de ser útil a mi país, y que no era totalmente ignorante de sus leyes y de todo su sistema de intereses en el extranjero y en casa. De lo contrario, no había rango ni siquiera tolerancia para mí. No tenía artes, salvo artes viriles. En ellas me he apoyado.[313]

A lo largo del texto, Burke recurre al lenguaje del trabajo, de la tensión y el esfuerzo para demostrar sus méritos personales. «En cientos de ocasiones me ejercité con singular celo» para ayudar a los otros. De sus esfuerzos en la India dice que «son aquellos en los que más me valoro; por la importancia; por el discernimiento; por la constancia y perseverancia en la búsqueda». De su defensa del orden aristocrático de Europa dice: «He tensado cada nervio para mantener al duque de Bedford en tal posición, que por sí sola lo hace mi superior».[314] Burke saca a relucir su expediente de trabajo no solo para justificar las retribuciones recibidas, sino para cuestionar el historial de Bedford, ese «pobre rico», ese liberal de limusina que defendía la Revolución francesa desde la comodidad de la Cámara de los Lores mientras discutía la modesta pensión de un humilde servidor del gobierno de Gran Bretaña. Un hombre como Bedford, que todo lo que tenía lo había heredado, «difícilmente puede saber nada del sector público o calcular las retribuciones del trabajo realizado». Por supuesto que no: Bedford fue arropado, mecido y acunado para ser legislador. No dio a luz nada; nació con todo.[315]

En manos de Burke, el nacimiento y el linaje se vuelven más que sospechosos; son el escenario de actos criminales de apropiación. Justo antes de contar la historia de cómo los antepasados de Bedford recibieron sus tierras y sus títulos —en esencia, se trataba de una recompensa que venía de las violentas e ilegales expropiaciones llevadas a cabo por Enrique VIII a la nobleza anterior—, Burke se burla de él sopesando dos alternativas: se puede dejar que la historia del duque la cuenten «gentiles historiadores», anticuarios que «solo mojan sus plumas en la leche de la amabilidad humana», o se puede zambullir el patrimonio de Bedford en los baños ácidos de la historia real. Casi alegremente, se decide por la última opción: «Volvamos la vista a la historia».[316] Nunca ha sonado más amenazante una inquisición del pasado, salvo en los anales del jacobinismo.

Frente al pasado y el presente de Bedford, Burke alinea su propio pasado y presente: lo que ha hecho y las retribuciones que ha recibido por ello. Su objetivo es comparar las dos trayectorias: «Así está el balance entre los méritos de Bedford y las ayudas que ha recibido de la corona en comparación con el mío». Sin embargo, se da cuenta de que se trata de una comparación

imposible. No existe relación entre los trabajos de Burke y las compensaciones recibidas de parte de la Corona. No solo porque sus trabajos eran tan grandes que ninguna recompensa podía llegar a abarcarlos, sino porque los dos —el trabajo y la compensación— son animales de distintas especies. «Se trata de cantidades inconmensurables. El dinero está hecho para la comodidad y la conveniencia de la vida animal. No puede ser una recompensa por algo que la mera vida animal debe de hecho sostener pero nunca puede inspirar».[317] Además, sea cual sea el premio de la Corona, es solo eso: un premio. No puede ser ni merecido ni inmerecido. Debe ser recibido y considerado como un regalo de un ser superior.[318] Así pues, es casi imposible comparar la pensión de Burke con el título y las propiedades de Bedford, ya que no existe relación entre los esfuerzos por los que recibió su pensión y la pensión en sí misma.

Burke parece atrapado en una pinza. Por un lado, afirma que sus obras son demostrablemente superiores a las de Bedford y que el título de Bedford es una cosa vil y carente de valor, enraizada en el «pillaje a hombres que no habían cometido ninguna ofensa» a cargo de un «tirano nivelador» que tomaba «posesiones voluntariamente entregadas por sus propietarios legítimos con la horca en la puerta».[319] Es el desequilibrio cósmico del mundo, donde Bedford es un noble y Burke un pensionista. Por otro lado, Burke insiste en que su trabajo no puede ser calibrado ni cuantificado; es singular, resiste toda medida y comparación. Aún más mordaz es la pinza que él mismo se coloca. Burke cree con firmeza en el valor objetivo de los hombres que viene determinado por el sistema de rangos y órdenes heredados, pero también sabe que su valor, que es mucho más grande que el de los hombres heredados, debe ser demostrado en un sistema que recompensa el éxito y el fracaso, un sistema que funciona, en efecto, como el mercado de la sociedad aristocrática.

Pero Burke no podía llegar hasta ahí, hasta esa conclusión final de que era el mercado el que determinaba el valor. Creía demasiado en la sociedad de rangos prescritos y heredados. Poco antes, en *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, había realizado una ferviente defensa de esa sociedad basada en el rango y el privilegio; y había dedicado su vida a «defender a los elevados y los eminentes».[320] Además, eran tiempos de revolución. Así que debía «defender el orden de las cosas, que, como el sol del cielo, brilla por igual para los útiles que para los inútiles».[321] Es una curiosa forma de terminar. No solo porque implicaba una resignada indiferencia, incluso un cierto agnosticismo, hacia el valor objetivo de la nobleza, sino también porque

apuntaba a ese subjetivismo del mercado ante el cual el orden del estatus debe asentir sin sucumbir a él. Lejos de registrar un contraste entre la sociedad aristocrática y la de mercado, el vocabulario del valor que utiliza Burke sugiere una confluencia entre ellas, una confluencia que ni siquiera él podía evitar por mucho que lo intentara.

En cierto sentido, Burke había estado forcejeando con este conflicto entre el modelo aristocrático y el modelo de mercado desde al menos la década de 1770. Fue entonces cuando empezó a manifestar sus recelos hacia la Compañía de las Indias Orientales, señalando con alarma el papel siempre creciente de irresponsables agentes privados en el poder económico, las formas en que las modernas fuerzas comerciales suplantaban los modos aristocráticos del poder político y la razón.[322] Lo que distingue los textos tardíos de Burke de sus textos anteriores no es solo la lenta aceptación de esos modos económicos en la razón y el poder («toda la mente que impulsa la máquina entera»), sino también el grado en que esos modos llegan a sustituir, al menos potencialmente, al arte perdido de la política. Esto representa un cambio con respecto a sus textos anteriores acerca de la India, pero es un cambio que, según él, podría estar justificado por un relevo en el personal. Si Burke había explicado las confrontaciones entre la política y la economía en India por la aparición de hombres de bajo carácter, pero de una posición relativamente elevada, en las cámaras privadas de las clases dirigentes de Gran Bretaña —«Entran en vuestras familias por matrimonio», dijo Burke de Hastings y su banda, «entran en vuestro senado, aliviando vuestro patrimonio con préstamos»—,[323] ahora se luchaba contra el telón de fondo de una asertividad sin precedentes de las clases trabajadoras, que afirmaban ser quienes soportaban «todo el armazón de la sociedad» y quienes cargaban sobre sus «hombros a toda la humanidad».[324] En ese contexto, podía ser prudente concebir el mercado como el terreno de pruebas de una nueva clase dirigente.

Como he dicho, Burke no podía llegar tan lejos. Flirteó con la idea, pero al final tuvo que retirarse de ella. Desconfiaba del nuevo dinero en la misma medida en que desconfiaba del nuevo poder. Que él mismo fuera una criatura nacida de ambas realidades —sus recompensas políticas y financieras se basaban en un sistema de valores más cercano al de la sociedad futura que rechazaba que al de la sociedad cuya disolución lamentaba— representaba una de las muchas contradicciones que nunca pudo resolver por entero. Sería tarea de teóricos posteriores, en particular de los economistas austriacos, asumir esas contradicciones y estudiar sus problemas e implicaciones.

06
En los márgenes de Nietzsche

«Un día», escribió Friedrich Nietzsche en *Ecce homo*, «mi nombre quedará asociado con el recuerdo de algo tremendo, una crisis sin igual, la más profunda conmoción de la conciencia».[325] Una de las grandes paradojas de la historia intelectual es que los términos de esta conmoción pueden verse mejor al tomar en consideración el ascenso de un movimiento que, con toda probabilidad, Nietzsche habría despreciado.

El economista ganador del Premio Nobel Friedrich Hayek es el principal teórico de ese movimiento, que a menudo se llama neoliberalismo pero que también puede entenderse como la teoría del capitalismo más genuinamente política que la derecha ha conseguido producir. Dicha teoría no imagina un desplazamiento del foco de interés desde el gobierno hacia el individuo, como a menudo dicen los conservadores; tampoco desde el Estado hacia el mercado o desde la sociedad al individuo atomizado, como suele afirmar la izquierda. Lo que hace esta teoría es reformular nuestra comprensión sobre la política y sobre dónde podría encontrarse. Requiere lo que Nietzsche llamó *grosse politik* —una concepción de la vida política como encarnación de los viejos ideales del funcionamiento aristocrático, las nociones estéticas de la creación artística y una enrarecida visión del guerrero—, y ubica esa visión no en los altos asuntos de Estado sino en las operaciones y el personal de una economía capitalista. El resultado es un romance agonístico con el mercado, donde la actividad económica se concibe como excitante en vez de eficiente, y como expresión de virtudes aristocráticas, valores estéticos y acciones belicosas, en vez de como un repositorio de engreimiento burgués.

El semillero de la teoría de Hayek es el medio siglo que va de la Revolución Marginal, que cambió el ámbito de la economía a finales del siglo XIX, al colapso de la monarquía de los Habsburgo en 1918. A estas alturas, es un lugar común de los estudios sobre la historia cultural europea

decir que un Imperio austrohúngaro moribundo dio a luz las vanguardias, el psicoanálisis y el fascismo. Pero del vórtice de Viena no solo venían Wittgenstein, Freud y Hitler, sino también Hayek, que había nacido y se educó en la ciudad, y la Escuela de Economía Austriaca.

Que Nietzsche también aparezca en esta historia menos como influencia que como diagnosticador les parecerá a algunos una afirmación improbable: ¿acaso no era Nietzsche despectivo hacia los capitalistas, el capitalismo y la economía? Sí, lo era. Pese a todas sus lecturas de economía política, nunca escribió un tratado de política o economía,[326] y pese a la larga sombra que proyectaba sobre la vanguardia de la Viena finisecular, los economistas de la Escuela Austriaca casi nunca lo citan.

Sin embargo, nadie entendió mejor que Nietzsche las fuerzas sociales y culturales que moldearían a los austriacos: la desaparición de la antigua clase dirigente; el planteamiento de la cuestión laboral por parte de los sindicatos y los partidos socialistas; la incapacidad de la burguesía ascendente de aplastar o contener la democracia en la calle; la necesidad de una nueva clase dirigente en una era marcada por la política de masas. La relación entre Nietzsche y la derecha del libre mercado —que llevaba intentado poner al trabajo en su sitio desde el siglo XIX, y ahora, con la ayuda del neoliberalismo, lo había conseguido— es por tanto de afinidad electiva más que de influencia directa, a un nivel de idioma más que de política.[327]

En 1869, Nietzsche fue nombrado profesor de Filología Clásica de la Universidad de Basilea. Como la mayoría de los profesores nuevos, sufría por los magros salarios y las grandes responsabilidades, como dar clase catorce horas a la semana, de lunes a viernes, empezando cada día a las siete de la mañana. También debía asistir a múltiples comités y sustituir a sus superiores cuando no podían dar clase. Hablaba al público en nombre de la universidad. Se arrastraba a cenas. Pero en tres años consiguió completar *El nacimiento de la tragedia*, una obra maestra menor de la literatura moderna que dedicó a su amigo íntimo y «sublime predecesor» Richard Wagner.[328]

Sin embargo, retiró un capítulo de la publicación. En 1872, Nietzsche fue invitado a pasar las vacaciones de Navidad con Wagner y su esposa Cosima, pero al presentir una posible divergencia con el compositor, se disculpó y mandó un regalo. Juntó «El Estado griego» con otros cuatro ensayos, puso un título en la página de cubierta *(Cinco prefacios para cinco libros no escritos)* y envió el texto encuadernado en cuero a Cosima como regalo de cumpleaños. Richard se sintió ofendido y a Cosima le decepcionó. «El manuscrito del profesor Nietzsche no restaura nuestros espíritus», sollozaba en su diario.[329]

Aunque se presentaba como una concesión a una amistad en horas bajas, «El Estado griego» refleja la gran crisis europea, una crisis de guerra y revolución que había comenzado en 1789 y solo terminaría en 1945. De manera más inmediata, llevaba el sello de la guerra franco-prusiana, que había estallado en 1870, y de la Comuna de París, que se declaró al año siguiente.

Aunque en un principio se mostró ambivalente sobre la guerra, Nietzsche pronto se convirtió en un defensor de la causa alemana. «¡Se trata de nuestra cultura!», escribió a su madre. «¡Y para eso ningún sacrificio es demasiado grande! Este maldito tigre francés…». Se enroló como auxiliar de enfermería; Cosima intentó convencerlo de que se quedara en Basilea, le recomendó que a cambio mandara cigarrillos al frente. Pero Nietzsche se mostró inflexible. En agosto de 1870 se fue a Baviera con su hermana Elizabeth, cantando canciones mientras avanzaba sobre los rieles. Una vez terminado el periodo de formación, fue al campo de batalla y enseguida contrajo disentería y difteria. Duró un mes.[330]

La guerra duró seis. Medio millón de soldados resultaron muertos o heridos, así como incontables civiles. El tratado preliminar de paz, firmado en febrero de 1871, favorecía a los alemanes y castigaba a los franceses, en particular a los ciudadanos de París, que se vieron obligados a afrontar el pago de cuantiosas indemnizaciones a los prusianos. Airados por las imposiciones —y por medio siglo de creciente descontento— los trabajadores y los radicales de París se alzaron y tomaron la ciudad en marzo. Nietzsche estaba escandalizado, su horror por la revuelta era inversamente proporcional a su exaltación por la guerra. Temiendo que los *communards* hubieran destruido el Louvre (no lo habían hecho), escribió:

> Las noticias de los últimos días han sido tan terribles que mi estado de ánimo es totalmente intolerable. ¡Qué significa ser un estudioso frente a esos terremotos de la cultura! […] Es el peor día de mi vida.[331]

En la vertiginosa transformación de una guerra convencional entre Estados en una guerra civil entre clases, Nietzsche vio una terrible alquimia del futuro. «Por encima de la lucha entre las naciones, el objeto de nuestro terror era esa cabeza de hidra internacional que aparecía de repente y de forma aterradora como una señal de luchas por venir muy diferentes».[332]

En mayo, la Comuna había sido sofocada con el coste de decenas de miles de vidas —para deleite del esteta parisino Edmond Goncourt—:

> Todo va bien. No ha habido ni compromiso ni conciliación. La solución ha sido brutal, impuesta por la mera fuerza de las armas. La solución ha salvado a todo el mundo de los peligros del compromiso cobarde. La solución le ha devuelto la confianza al Ejército, que ha aprendido en la sangre de los *communards* que todavía era capaz de luchar […] una sangre como esa, al matar a la parte rebelde de una población, pospone la siguiente revolución por una conscripción completa.**[333]**

Del hombre que escribió estas palabras y el medio literario del que formaba parte, Nietzsche escribiría más tarde: «Conozco a estos caballeros perfectamente, tan bien que ya he tenido bastante de ellos. Uno debe ser más radical: fundamentalmente, les falta lo principal: *la fuerza*».**[334]**

El choque de estos dos mundos en competición, el de la guerra y el del trabajo, resuena a lo largo de «El Estado griego». Nietzsche comienza anunciando que la era moderna está centrada en la «dignidad del trabajo». Comprometida con la «igualdad de derechos para todos», la democracia eleva al trabajador y al esclavo. Sus demandas de justicia amenazan con «inundar todas las demás ideas» y «derribar los muros de la cultura». La modernidad ha hecho un monstruo con la clase trabajadora: un creador creado (planea la sombra de Marx y Mary Shelley) tiene la temeridad de verse a sí mismo y a su trabajo como obra de arte. Todavía peor, busca ser reconocido públicamente como tal.**[335]**

Los griegos, en cambio, veían el trabajo como una «caída en desgracia», porque la existencia a la que sirve —la vida finita que cada uno de nosotros vive— «no tiene un valor inherente». La existencia solo puede redimirse a través del arte, pero el arte también se basa en el trabajo. Está hecho, y su hacedor depende del trabajo de otros, que cuidan de él y de su hogar, liberándolo de las cargas de la vida cotidiana. Inevitablemente, su arte lleva la mancha de su necesidad. No importa lo hermoso que sea, el arte no puede escapar a la sombra de su creación. Produce vergüenza, porque en la vergüenza «acecha el reconocimiento inconsciente de que esas condiciones» de trabajo «son necesarias para que el objetivo real» se alcance. Por esa razón los griegos mantenían al trabajo y al trabajador debidamente ocultos a la vista.**[336]**

A lo largo de su vida de escritura, Nietzsche se vio atormentado por la visión de los trabajadores congregándose en el escenario público, ya fuera en los sindicatos, los partidos socialistas o las ligas comunistas. Casi inmediatamente después de su llegada a Basilea, la Primera Internacional celebró en la pequeña ciudad su cuarto congreso. Nietzsche quedó petrificado. «No hay nada más terrible», escribió en *El nacimiento de la tragedia*, «que una clase de esclavos bárbaros que ha aprendido a considerar su existencia

como una injusticia y que se prepara para vengarse en nombre de todas las generaciones». Después de que la Internacional abandonara Basilea, Nietzsche creyó que se dirigiría hacia Bayreuth para arruinar el festival de Wagner en esa localidad. Solo unas semanas antes de volverse loco en 1888 y desaparecer para siempre en su propia cabeza, escribió: «La causa de todas las estupideces actuales […] reside en la existencia del problema obrero. Hay ciertas cosas *que no se cuestionan*».[337]

Uno puede oír en los pasajes iniciales de «El Estado griego» la retumbante marcha no solo de los trabajadores europeos, sino también de los esclavos negros. Hegel tenía en mente Haití mientras trabajaba en la dialéctica del amo y el esclavo de *Fenomenología del espíritu*. Aunque generaciones de eruditos nos han dicho lo contrario, quizá Nietzsche tenía una idea similar en la cabeza cuando escribió: «Aunque fuera cierto que los griegos sucumbieron por tener esclavos, más cierto es aún que nosotros seremos destruidos por no tenerlos». ¿Qué teórico, después de todo, ha defendido con tanta urgencia, y no solo aquí sino en obras posteriores, la afirmación de que «la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura»?[338] Antes del siglo XVIII, el trabajo esclavo era un hecho aceptado. Ahora era el tema de un agitado debate que provocaba revoluciones y emancipaciones por todo el mundo. La servidumbre había sido eliminada en Rusia solo una década antes, y en algunos estados alemanes, solo una generación antes del nacimiento de Nietzsche en 1844, mientras que Brasil pronto se convertiría en el último Estado de América en abolir la esclavitud. Un viejo edificio había sido derribado por las vibraciones de un solo siglo. ¿Es tan inverosímil que Nietzsche, atento a los vectores y la velocidad de esa decadencia, se detuviera a registrar el terremoto y a medir concienzudamente sus efectos?

Si la esclavitud era una de las condiciones del gran arte —continuaba Nietzsche en «El Estado griego»—, la guerra y la alta política eran las otras. «Hombres políticos por excelencia», los griegos canalizaban sus impulsos agonísticos a través de conflictos sangrientos entre ciudades y conflictos menos violentos en el seno de ellas. Los Estados saludables se construían sobre la represión y la liberación de esos impulsos. El escenario de conflicto creado por el régimen daba a «la sociedad tiempo para germinar y volverse verde en todas partes» y permitía que «brotes de genialidad» «afloraran» periódicamente. Esos florecimientos no solo eran artísticos, también políticos. La guerra organizaba la sociedad en capas bajas y capas elevadas, y de esa jerarquía se alzaba «el genio militar», cuyo arte era el propio Estado. La verdadera dignidad del hombre, insistía Nietzsche, no residía en su humilde

ser, sino en el genio artístico y político al que su vida debía servir y en cuyo nombre se iba a gastar.[339]

En vez del Estado griego, sin embargo, Europa tenía el Estado burgués; en vez de aspirar a una obra de arte, los Estados se dedicaban al funcionamiento del mercado. Nietzsche se queja de que la política se ha convertido en «un instrumento del mercado de valores» más que en el terreno del heroísmo y la gloria. Con los «impulsos específicamente políticos» de Europa tan débiles —ni siquiera su querida guerra franco-prusiana había revivido el espíritu del modo que esperaba—, Nietzsche solo podía «detectar peligrosas señales de atrofia en la esfera política, igualmente preocupantes para el arte y la sociedad».[340] La era de la cultura aristocrática y la alta política había terminado. Solo quedaban los deshechos de las clases inferiores: la deshonra del trabajador, la ambición de la burguesía, la acuciante amenaza del socialismo. «La comuna de París», escribiría más tarde en sus cuadernos, «quizá no fuera más que una indigestión menor en comparación con lo que está por venir».[341]

En concreto, Nietzsche tenía poco que ofrecer en respuesta a la democracia, ya fuera burguesa o socialista. A pesar de valorar su impulso político y de haber estudiado atentamente los acontecimientos políticos en Alemania —desde la crisis de Schleswig-Holstein de comienzos de la década de 1860 hasta el avance imperial de finales de la década de 1880—, se mostraba receloso ante programas, movimientos y plataformas.[342] No logró formular más que un vago principio: la sociedad es «el constante y doloroso nacimiento de esos hombres exaltados de cultura a cuyo servicio todo lo demás debe consumirse», y el Estado, un «medio de establecer» ese «proceso de la sociedad en movimiento y de garantizar su continuación sin obstáculos».[343] Las generaciones futuras serían las encargadas de decidir lo que podía significar eso en la práctica y adónde podría conducir. Por un camino se podía llegar al fascismo; por el otro, al libre mercado.

Es la época en que Nietzsche lanzó su revolución de la metafísica y la moral, casi en el mismo año, un trío de economistas que trabajaba por separado en tres países diferentes empezaba su propia revolución. Comenzó con la publicación en 1871 de los *Principios de economía* de Carl Menger y de la *Teoría de política económica* de Stanley Jevon. Y tres años más tarde saldría *Elementos de economía pura*, de Léon Walras. Estos tres autores fueron las voces europeas —en alemán, inglés y francés— de lo que se acabaría llamando la Revolución Marginal.

Los marginalistas se centraban menos en la producción que en la palpitante demanda del consumo. El protagonista no era el terrateniente o el trabajador, que se ganaban la vida en la granja, la fábrica o la empresa; era el hombre universal del mercado, cuyo rasgo característico era consumir cosas. Así es como incrementaba su utilidad el hombre del mercado: consumiendo algo hasta el punto en que seguir consumiéndolo le revertía tan poca utilidad que prefería pasar a consumir otra cosa. Esos cálculos microscópicos sobre nuestro patrimonio eran los que conformaban la economía.

Aunque los primeros marginalistas contribuyeron a transformar la economía en una disciplina técnica de las ciencias sociales, dejando así de ser considerada como una rama humanística de las ciencias morales, todavía eran capaces de mantener un público y una influencia muy raros en la economía contemporánea. Si bien Jevons, a lo largo de su carrera como académico independiente y como profesor en Mánchester y Londres, se preocupaba a menudo por su falta de lectores —«Estoy desanimado porque mi ensayo sobre "Oro" ha salido y, de momento, nadie ha dicho una palabra en su favor salvo mi hermana»—, lo cierto es que Gladstone lo invitó a discutir su obra y Mill lo elogió en el parlamento. Keynes nos cuenta que «durante un periodo de medio siglo, prácticamente todos los estudiantes que empezaban Lógica y Economía Política en Gran Bretaña, así como en India y en los dominios británicos, se formaban con Jevons».[344]

Según Hayek, la «recepción inmediata» de los Principios de Menger «no fue precisamente alentadora». Los reseñistas parecían no entenderlos. Dos alumnos de la Universidad de Viena, sin embargo, sí lo hicieron. Uno era Friedrich von Wieser, el otro Eugen Böhm-Bawerk, y los dos se convirtieron en maestros y teóricos legendarios.[345] Entre sus discípulos se encontraban Hayek; Ludwig von Mises, que atrajo a un pequeño pero fiel grupo de seguidores de Estados Unidos y otros lugares; y Joseph Schumpeter, oscuro poeta de las fuerzas «de destrucción creativa del capitalismo».[346] A través de Böhm-Bawerk y Wieser, el texto de Menger sentó las bases de la Escuela Austriaca, cuyo alcance, en parte gracias a los esfuerzos de Mises y Hayek, ahora se extiende por todo el globo.

Las contribuciones de Jevons y Menger eran múltiples, pero cada una de ellas apuntaba a un postulado central de la economía que todos compartían, desde Adam Smith hasta la izquierda socialista: la idea de que el trabajo es una —si no *la*— fuente de valor. Aunque acotada por el lenguaje de los precios y el intercambio, la teoría del valor demostraba una fe casi primitiva en la objetividad metafísica de la esfera económica; una fe especialmente

sorprendente si se tiene en cuenta que la objetividad del resto del mundo social (la política, la religión y la moral) había sido sometida a un escrutinio creciente desde el Renacimiento. Los bienes podían venir envueltos en el bello papel del mercado, pero, para muchos, en su interior se encontraba la bruta realidad de la naturaleza: las materias primas de la tierra y el trabajo físico que las convertía en bienes. Como esas materias primas solo eran útiles, y por tanto valiosas, a causa del trabajo, el trabajo era la fuente de valor. Eso, y el hecho de que se pudiera medir de alguna manera (normalmente a través del tiempo), prestaba al mundo del trabajo una especie de estatus ontológico y autoridad política, que era precisamente lo que cada vez se le negaba más al mundo de las cortes y los reyes, las tierras y los señores, las parroquias y los sacerdotes. Mientras el resto del mundo se desvanecía en el aire, el trabajo se cristalizaba como lo verdaderamente sólido.

Cuando los marginalistas aparecieron en escena, la teoría del valor del trabajo, en su versión más políticamente amenazadora, estaba vinculada a la izquierda. Aunque Marx la rechazaría categóricamente en sus textos de madurez, la noción de que el trabajo producía valor permanecía asociada a su nombre —y todavía más al de su competidor Ferdinand Lassalle, que Nietzsche estudió a fondo— y, en general, a los movimientos socialistas y sindicalistas de los que formaba parte.**[347]** Esa asociación ayudó a crear el escenario para la crítica de los marginalistas.

Sin duda, la relación entre los marginalistas y el antisocialismo es compleja. Por un lado, hay pocas pruebas de que los primeros marginalistas hubieran oído hablar de Marx, y mucho menos de que lo hubieran leído, al menos en esa etapa temprana de sus carreras.**[348]** Mucho más claro resulta que la amenaza del socialismo apuntaló la aparición de la economía marginalista, que se oponía tanto a la tradicional defensa del mercado como a su crítica. Además, en el siglo XX muchos marginalistas se posicionaron en la izquierda y utilizaron sus ideas para contribuir a construir las instituciones de la socialdemocracia; incluso Léon Walras y Alfred Marshall, otros marginalistas tempranos, sentían simpatía por las reivindicaciones de la izquierda.

Por otro lado, Jevons era un infatigable polemista contra los sindicatos, que identificaba como «el peor ejemplo […] de los males y desastres» que aguardan a la era democrática. Jevons veía el marginalismo como un antídoto crítico al movimiento del trabajo e insistía en que sus enseñanzas se debían transmitir ampliamente a las clases trabajadoras. «Para evitar ese desastre», argumentaba, «debemos difundir el conocimiento» a los trabajadores —

empoderados como estaban por el voto y la huelga—, y «el tipo de conocimiento requerido es sobre todo el que abarca la ciencia de la economía política».[349] Menger interrumpió sus reflexiones abstractas sobre el valor para señalar que, aunque pueda «parecerle deplorable a un amante de la humanidad que la posesión del capital o de un terreno de tierra a menudo dé a quien lo posee unos ingresos mayores […] que los que recibe un trabajador», «la causa de esto no es inmoral». Lo que ocurre, simplemente, es «que los servicios de una cantidad determinada de capital o de terreno satisfacen necesidades humanas más importantes que los servicios del trabajador». Cualquier intento de evitar esa verdad, advertía, «requeriría sin duda una transformación completa de nuestro orden social».[350] Finalmente, no hay duda de que los marginalistas de la Escuela Austriaca, que más tarde serían tan influyentes en la derecha estadounidense, consideraban su proyecto ante todo antimarxista y antisocialista. «La conclusión más importante de la teoría», declaró Wieser en 1891, «es, a mi entender, que no se puede imputar solamente al trabajo todo el retorno productivo, como hacen los socialistas».[351]

Con su división del trabajo intelectual, la enseñanza moderna separa a menudo la economía de la ética y la filosofía. Economistas y filósofos anteriores no establecían esa separación. Incluso Nietzsche reconocía que la economía descansaba en genuinas premisas morales y filosóficas, muchas de las cuales le parecían dudosas, y que tenía tremendos efectos morales y políticos, todos los cuales detestaba. En *El caminante y su sombra*, Nietzsche criticaba a «nuestros economistas» por «no haberse cansado de rastrear una unidad similar en la palabra “valor” y por buscar el concepto original de la palabra». En el esquema preliminar que esperaba publicar sobre «la voluntad de poder», señaló las «consecuencias nihilistas de las formas de pensar en política y economía».[352] Nietzsche, por tanto, veía en la apariencia del trabajo algo más que una teoría económica de los bienes: veía una terrible disminución del bien. La moral debía «entenderse como la doctrina de las relaciones de supremacía», escribió en *Más allá del bien y del mal*; cada moralidad «debe estar obligada a inclinarse […] ante el orden de preeminencia».[353] Pero el economista y el socialista, como tantos otros antes que ellos, incluidos el esclavo cristiano y el utilitarista inglés, promovían un tipo humano inferior —un conjunto inferior de valores— como agente impulsor del mundo. En esta elevación Nietzsche veía no solo una transformación de los valores, sino una pérdida de valor y, potencialmente, la eliminación absoluta del valor. Autores conservadores, desde Edmund Burke

hasta Patrick Devlin, han confundido la transformación de valores con el fin del valor. Y Nietzsche también lo hizo en alguna ocasión: «¿Qué significa el nihilismo?», se preguntó en 1887. «Que los más altos valores se devalúan». El nihilismo que consumía Europa se entendía mejor como un «odio democrático contra el orden jerárquico».[354]

Parte de la preocupación de Nietzsche era filosófica: ¿cómo era posible, en un mundo sin dios, concebido de forma naturalista, atribuir valor a nada? Pero su preocupación también era cultural y política. A causa de la democracia, que era «el cristianismo hecho natural», la aristocracia había perdido «su naturalidad», es decir, la vindicación tradicional de su poder.[355] ¿Cómo podría entonces restablecerse una jerarquía estética y política de la excelencia que se defendiera contra la masa, en particular contra la masa de trabajadores, llegando a dominarla? Como escribió Nietzsche a finales de 1880:

> Se necesita un movimiento inverso: la creación de un hombre que sintetice, resuma y justifique, para cuya existencia la transformación de la humanidad en una máquina sea una condición previa, como una base sobre la que pueda inventar su forma más elevada de ser.
> Necesita la oposición de las masas, de los «uniformes», una sensación de distancia de ellos. Se apoya en ellos, vive de ellos. Esta forma más elevada de aristocracia es la del futuro. Moralmente hablando, esta maquinaria general, esta solidaridad de todos los engranajes, representa un máximo de explotación del hombre; pero presupone a aquellos en cuyo nombre esta explotación tiene sentido.[356]

La respuesta de Nietzsche a ese desafío no era volver o recurrir a una noción más objetiva del valor; eso no era posible ni deseable. En vez de eso, abrazaba una parte de la comprensión moderna del valor —su naturaleza fabricada— y la volvía contra sus premisas democráticas y smithianas. El valor era de hecho una creación humana, reconocía Nietzsche, y como tal podía concebirse con toda facilidad como regalo, un honor que un hombre daba a otro. «A través de la mera estimación hay valor», hace Nietzsche que diga Zaratustra; «estimar es crear».[357] El valor no se hacía con manos ásperas y torpes; se encarnaba con una mirada apreciativa, un asentimiento de la cabeza que indicaba la abundancia sin par de un exquisito sentido del gusto. Era, en resumen, aristocrático.

Aunque los esclavos habían creado valor en el pasado en la forma del cristianismo, no habían logrado esa hazaña a través de su trabajo, sino a través de su crítica y su alabanza. También lo habían hecho de manera involuntaria, actuando sobre una compulsión profunda e inconsciente: una sensación de inferioridad, una ira contra su falta de poder y un deseo de venganza contra

sus superiores. Esa combinación de abierta impotencia e impulso encubierto los hacía poco adecuados para crear valores de excelencia. «El tipo noble de hombre», en cambio, «se ve a sí mismo como quien crea o determina valores», escribió Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*. Ese ejercicio autoconsciente y ese disfrute del poder hacían del hombre noble un mejor candidato para la creación de valores en el mundo moderno, pues representaba los valores que tendrían que romper con la moralidad esclava que había dominado durante milenios. Solo en la medida en que «sabe que es el primero en dar honor a las cosas» puede el tipo noble verdaderamente ser «creador de valor».[358]

El trabajo pertenecía a la naturaleza, que no es capaz de generar valor. Solo el hombre que se enfrentaba a la naturaleza —el artista, el general, el estadista— podía reclamar ese papel. Solo él tenía los refinamientos necesarios, forjados por ese «*pathos* de la distancia que crece a partir de la diferencia inscrita entre los estratos», para apreciar y conceder valor a los hombres, las prácticas y las creencias.[359] El valor no era un producto del proletariado; era la imposición de un gusto sin igual. En palabras de *La gaya ciencia*:

> Lo que tiene valor en nuestro mundo no tiene valor en sí mismo, por su naturaleza, pues la naturaleza siempre es carente de valor, ha recibido valor en algún momento, como regalo, y fuimos nosotros quienes se lo concedimos.[360]

Esto lo dijo en 1882. Justo diez años antes, Menger había escrito: «El valor, por tanto, no es algo inherente a los bienes, ninguna propiedad de ellos, sino solamente la importancia que atribuimos por primera vez a la satisfacción de nuestras necesidades, es decir, a nuestras vidas y bienestar».[361] La posición de Jevons era idéntica, y como Nietzsche, Menger y Jevons pensaban que el valor era la estimación, alta o baja, que un hombre otorgaba a las cosas de la vida. Pero para que el ser deseante no quedara reducido a una sencilla criatura de necesidades tabuladas, Menger y Jevons se cuidaron de distinguir sus posiciones con respecto a las teorías tradicionales de la utilidad.

Jevons, por ejemplo, estaba preparado para seguir a Jeremy Bentham en su definición de la utilidad como «esa propiedad en un objeto por la que tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad». Y pensaba que eso «expresa perfectamente el significado de la palabra “economía”».[362] Pero Jevons también añadió un matiz crítico: «siempre y cuando la voluntad o inclinación de la persona concernida se tome, de momento, como único

criterio de lo que es bueno y deseable».[363] Nuestros deseos y aversiones expresados no son medidas de nuestro bien subyacente u objetivo; eso no existe. No podemos estar seguros de que esos deseos o aversiones nos traigan placer o dolor. Lo que queremos o no queremos solo es una representación, una instantánea de los movimientos de nuestra voluntad, esa caja negra de preferencia y parcialidad que tanto fascinaba a Nietzsche precisamente por ser tan generativa pese a carecer aparentemente de fundamento. Cada mente es inescrutable para sí misma: nos faltan, decía Jevons, «los medios para medir directamente los sentimientos del corazón humano». La vida interior es inaccesible a nuestras inspecciones; todo lo que podemos conocer son sus efectos, la voluntad a la que da poderes y las acciones que impulsa. «La voluntad es nuestro péndulo», declaró Jevons, una representación de fuerzas que no se puede ver pero cuyos efectos sin embargo se sienten, «y sus oscilaciones se registran minuciosamente en todas las listas de precios de los mercados».[364]

Menger pensaba que el valor de cualquier bien estaba conectado con nuestras necesidades, pero sintonizaba extraordinariamente con la complejidad —y contingencia— de esa relación. Las necesidades, escribió Menger, «al menos en lo que concierne a su origen, dependen de nuestras voluntades o nuestras costumbres». Las necesidades son algo más que lo dado por nuestra biología o nuestra psique: son los desiderátums de nuestras voliciones y prácticas, que son idiosincrásicos y arbitrarios. Solo cuando nuestras necesidades por fin «llegan a la existencia» —esto es: solo cuando somos conscientes de ellas— podemos de verdad decir que «no hay elementos arbitrarios adicionales» en el proceso de la formación de valor.[365]

Incluso entonces, las necesidades deben pasar por una serie de puntos de control antes de entrar en el terreno del valor. La conciencia de una necesidad, dice Menger, entraña un conocimiento amplio de cómo puede cumplir esa necesidad un bien particular, cómo ese bien puede contribuir a nuestras vidas y cómo (y si) el control de ese bien es requisito para la satisfacción de esa necesidad. Este último conocimiento requiere que miremos al mundo externo: preguntar cuánto de ese bien está disponible para nosotros, considerar cuántos sacrificios debemos soportar —a cuántas satisfacciones estamos dispuestos a renunciar— a fin de conseguirlo. Solo cuando hemos respondido a estas preguntas estamos listos para hablar del valor, que Menger nos recuerda que es «la importancia que atribuimos a la satisfacción de nuestras necesidades». El valor es por tanto «un juicio» que los «hombres que economizan establecen sobre la importancia de los bienes a su disposición para el

mantenimiento de sus vidas y su bienestar». «No existe fuera de la conciencia de los hombres». Aunque los economistas anteriores hubieran insistido en la «objetivación del valor de los bienes», Menger, como Jevons y Nietzsche, concluye que el valor es «de naturaleza totalmente subjetiva».[366]

En su guerra contra el socialismo, los filósofos del capital afrontaban dos desafíos. El primero era que, a comienzos del siglo XX, el socialismo había arrinconado al mercado en lo referente a la moralidad. Como se quejaba Mises en su prefacio de 1932 a la segunda edición de *Socialismo*: «Cualquier abogado de las medidas socialistas es considerado amigo de lo bueno, lo noble y lo moral, como un desinteresado pionero de las reformas necesarias; en resumen, como un hombre que de forma altruista sirve a su pueblo y a toda la humanidad».[367] De hecho, con la ayuda de determinadas nociones como la de «justicia social», el socialismo parecía ser la encarnación de la moralidad. Nietzsche era consciente de esta circunstancia desde hacía tiempo; una de las fuentes de su descontento con la religión era su sensación de que aquella había concedido a la modernidad una idea de lo que entrañaba la moralidad (falta de egoísmo, universalidad, igualdad) que solo el socialismo y la democracia podían considerarse capaces de cumplir. Pero mientras que la respuesta de Nietzsche a la ecuación del socialismo y la moralidad era cuestionar el valor de la moralidad, al menos tal como se entendía habitualmente, economistas como Mises y Hayek siguieron un camino diferente, un camino que Nietzsche nunca se habría atrevido a tomar: hicieron del mercado la verdadera expresión de la moralidad.

Los moralistas veían tradicionalmente la búsqueda de dinero y bienes como negativa o neutra; los austriacos, en cambio, afirmaban que esa búsqueda encarnaba nuestros valores y compromisos más profundos. «La provisión de bienes materiales», declaró Mises, «no solo sirve a esos fines que normalmente se consideran económicos, sino a muchas otras necesidades». Todos nosotros tenemos fines o propósitos últimos en la vida: el cultivo de la amistad, la contemplación de la belleza, el disfrute de la música, la compañía de un amante. Entramos en el mercado por esos bienes. La acción económica, por tanto, «consiste en primer lugar en la evaluación de fines, y luego en la evaluación de los medios que llevan a esos fines. Toda actividad económica depende, por tanto, de la existencia de fines. Los fines dominan la economía y son los únicos que le dan significado».[368] Simplemente, escribe Hayek en *Camino de servidumbre*, no podemos hablar de «fines puramente económicos separados de otros fines de la vida».[369]

Esta afirmación, sin embargo, podía verse fácilmente como un argumento a favor del socialismo. Al dar a los hombres y las mujeres los medios de vida —vivienda, comida, atención sanitaria—, el Estado socialista los libera para que persigan los fines de la vida: la belleza, el conocimiento, la sabiduría. Los austriacos iban más allá, e insistían en que la decisión de lo que constituyen medios y fines era en sí misma un juicio de valor. Cualquier situación económica nos enfrenta con la necesidad de elegir, de tener que desplegar nuestros recursos limitados —ya sea tiempo, dinero o esfuerzo— en nombre de algún fin. Al elegir, revelamos cuál de nuestros fines nos importa más, cuál es más elevado, cuál es más bajo. «Todo hombre que, en el curso de la actividad económica, elige entre la satisfacción de dos necesidades, solo una de las cuales puede satisfacerse, hace juicios de valor», dice Mises.[370]

Para que esas decisiones revelen nuestros fines, nuestros recursos deben ser finitos —un tiempo ilimitado, por ejemplo, obviaría la necesidad de la elección— y nuestra elección de los fines no debe estar limitada por interferencias externas. El mejor método, de hecho el único, para garantizar esto es que el dinero (o su equivalente en bienes materiales) sea el medio escogido, y no solo para nuestras elecciones económicas, sino también para todas las demás. Como escribe Hayek en *Camino de servidumbre*:

> En tanto podamos disponer libremente de nuestros ingresos y de todo lo que poseemos, la pérdida económica solo nos podrá privar de los que consideremos como menos importantes entre los deseos que podíamos satisfacer. Una pérdida «simplemente» económica es de tal suerte que podemos hacer recaer sus efectos sobre nuestras necesidades menos importantes […]. Los cambios económicos, en otras palabras, solo afectan generalmente al borde, al «margen» de nuestras necesidades. Hay muchas cosas más importantes que ninguna de las que probablemente serán afectadas por las pérdidas o las ganancias económicas, cosas que para nosotros están muy por encima de los placeres e incluso por encima de muchas de las necesidades de la vida afectadas por las alzas y las bajas económicas.[371]

Si el gobierno decidiera cuál de nuestras necesidades es «meramente económica», nos veríamos privados de la oportunidad de decidir si son bienes más altos o más bajos, si son formas marginales u obligatorias para nuestro desarrollo. Tan vasta es la distancia entre cada alma, tan distintos y desiguales somos, que resulta imposible asumir nada universal sobre las fuentes y condiciones de la felicidad humana, una observación que Nietzsche y Jevons («cada mente es inescrutable para cualquier otra mente, y no es posible ningún común denominador de sentimiento») habrían compartido.[372] El juicio sobre qué constituye un medio y qué un fin debe dejarse en manos del ser. De nuevo Hayek:

> El control económico no es solo la intervención de un sector de la vida humana que puede separarse del resto; es el control de los medios que sirven a todos nuestros fines, y quien tenga la intervención total de los medios determinará también a qué fines se destinarán, qué valores serán calificados como más altos y cuáles como más bajos: en resumen, qué deberán amar y procurarse los hombres.[373]

Si bien la economía representa, en el sentido aceptado por Hayek, la esfera de nuestras necesidades inferiores, en otro sentido más importante es el yunque sobre el que se forja el sentido de lo que es más alto y bajo en este mundo, nuestra moralidad. «Los valores económicos», escribe, «son menos importantes para nosotros que muchas otras cosas precisamente porque en las cuestiones económicas tenemos libertad para decidir qué es para nosotros lo más y menos importante».[374] Pero solo podemos ser libres para tomar esas decisiones si están en nuestra mano y, paradójicamente, si estamos obligados a tomarlas. Si no tuviéramos que elegir, nunca tendríamos que valorar nada.

Al imponer este drama de la elección, la economía se convierte en un teatro de autoexposición, el escenario sobre el que describimos y revelamos nuestros fines últimos. No es en la charla informal del seminario o en los enclaustrados bancos de una iglesia donde determinamos nuestros valores, sino en la presión y la prueba de nuestras vidas vividas, esos momentos en los que no solo somos libres de elegir sino que nos vemos forzados a ello. «La libertad de ordenar nuestra propia conducta en aquella esfera en la que las circunstancias materiales nos fuerzan a elegir», escribió Hayek, «proporciona una atmósfera en la que crece nuestro sentido moral y en la que los valores morales se renuevan a diario».[375]

Los progresistas a menudo consideran este discurso sobre la elección como un artificio de moralidad barata. Los economistas austriacos, en cambio, lo utilizaban para identificar la economía como un agente que disciplinaba toda acción ética y como una oportunidad para el arte moral. Freud pensaba que las fluctuaciones de los sueños podían hacer de todo hombre un artista; estos otros austriacos pensaban que las compulsiones de la economía hacían de cada hombre un moralista. Solo cuando navegamos por sus estrechos canales —donde cada decisión de gastar una parte de energía nos exige hacer un cálculo sobre lo deseable del fin propuesto— nos encontramos cara a cara con nosotros mismos y nos vemos obligados a responder a las preguntas: ¿en qué creo?, ¿qué deseo en este mundo?, ¿qué quiero de esta vida?

Aunque hay precedentes de este argumento en la teoría del valor de Menger (cuantas menos oportunidades haya para la satisfacción de nuestras

necesidades, dice Menger, más revelarán nuestras elecciones qué necesidades valoramos más), su verdadera y plena dimensión puede entenderse mejor si lo ponemos en relación con Nietzsche.[376] Si bien Nietzsche despotricaba contra el efecto represivo de la ley y la moral sobre los caracteres más elevados, también apreciaba que «toda la libertad, sutileza, audacia, baile y seguridad magistral que en la tierra hay» se debía a esas limitaciones.[377] Frente al conjunto de constricciones sociales, las energías diversas y motrices del ser estaban obligadas a recurrir a reservas desconocidas y no explotadas de ingenio, ya fuera para superar estos obstáculos o para adaptarlos con el mínimo sacrificio. Los resultados eran nuevos, creaban valor.

La observación de Nietzsche era principalmente estética. Frente a la idea romántica del arte producido por un proceso de «dejarse ir», Nietzsche insistía en que el artista obedece de modo sutil y riguroso a mil leyes diferentes». El lenguaje de la invención —ya sea la pintura, la música o el propio discurso— es el resultado de la «constricción métrica, de la rima y el ritmo».[378] Se trata de leyes caprichosas en su origen y tiránicas en sus efectos. Ese es el asunto: desde ese implacable suelo del poder y la extravagancia crece el incremento más prodigioso. No solo en las artes —digamos Goethe o Beethoven— sino en la política y la ética: Napoleón, César, el propio Nietzsche («los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen “¡así debe ser!”»).[379]

Una escuela encontraría expresión de esas ideas en el fascismo. Escritores como Ernst Jünger y Carl Schmitt imaginaban a artistas políticos de gran novedad y originalidad que avanzaban superando los filtros limitadores de la vida cotidiana. El principal teórico legal del Tercer Reich, Carl Schmitt, consideraba las instancias extraordinarias de la política —la guerra, la «decisión», la «excepción»— como elementos que hacen que «el poder de la vida real», como decía en Teología política, «irrumpa a través de la corteza de un mecanismo que se ha vuelto letárgico por la repetición». En esa confrontación entre mecanismo y vida real, el hombre de excepción encontraría o fabricaría su momento: al tomar una decisión no autorizada, decretar un nuevo régimen legal o fundar un orden político. En cada caso, algo «se creaba de la nada».[380]

Formaba parte del peculiar —y a la larga más significativo— genio de la Escuela Austriaca buscar esos momentos y experiencias no en el terreno político, sino en el mercado. El dinero en una economía capitalista, llegó a darse cuenta Hayek, se entendía y defendía mejor en términos nietzscheanos:

como «el medio a través del cual se hace sentir una fuerza», como «el deseo de adquirir poder para fines no especificados».[381]

El segundo desafío que afrontaban los filósofos del capital era más desalentador. Mientras que la transvaloración de los valores de Nietzsche daba un lugar preferente a los tipos más elevados de la humanidad —los valores eran un don, el filósofo su mayor fuente—, las implicaciones políticas del marginalismo eran ideológicamente más ambidiestras. Si en una lectura era el capitalista quien daba valor al trabajador, en otra era el trabajador —con su capacidad como consumidor— el que daba valor al capital. Los socialdemócratas buscaron este último argumento con gran celo. El resultado era el estado de bienestar, con su énfasis en los salarios altos y los buenos beneficios —así como en la formación de sindicatos— como impulsores de la demanda de masas y la prosperidad económica. Más que una política macroeconómica, la socialdemocracia (o el liberalismo, como la llamaban en Estados Unidos) reflejaba el espíritu del ciudadano-trabajador-consumidor como creador y centro de la economía. Mucho después de que los economistas hubieran retirado la teoría laboral del valor, el estado de bienestar seguía iluminado por su brillo. La economía política del estado de bienestar podría haber sido marginalista, pero su economía moral era obrerista.

La derecha de mediados del siglo XIX necesitaba desesperadamente una respuesta que, cuadrando el círculo de Nietzsche, abriese un camino para la acción aristocrática en el mercado capitalista. No necesitaba solo una economía alternativa, sino una nueva visión de la sociedad. Schumpeter aportaba una, Hayek otra.

El emprendedor de Schumpeter es uno de los personajes más enigmáticos de la moderna teoría social. No es inventivo, heroico o carismático. «A su alrededor no hay rastro de esplendor místico», escribe Schumpeter en *Capitalismo, socialismo y democracia*. Sus instintos e impulsos están confinados a la oficina y la mesa de contabilidad. Fuera de esos espacios, no puede «ahuyentar a un ganso».[382] Sin embargo, esta nada, este gran vacío inescrutable, «someterá una nación a su voluntad», de manera no distinta a la figura paterna de una novela de Mann o Musil.

Lo que el emprendedor tiene es fuerza y voluntad. O, mejor: es ambas cosas. Como Schumpeter explica en un ensayo de 1927, el emprendedor posee «una energía física y nerviosa extraordinaria». Esa energía le da concentración (la capacidad maníaca, casi brutal, para apartar lo que no es esencial) y resistencia. En esas últimas horas en que los seres inferiores han

«dado paso a un estado de agotamiento», él retiene «toda su fuerza y originalidad». Por originalidad, Schumpeter designa algo peculiar: «receptividad a hechos nuevos».[383] Es la capacidad del emprendedor de reconocer el sutil elemento de novedad y ocasión (una tecnología no probada, un nuevo método de producción, una forma distinta de vender o distribuir un producto) lo que le permite revolucionar la forma en que se hacen los negocios. En parte oportunista y en parte fanático, es «un hombre que dirige», sugiere Schumpeter en *Capitalismo, socialismo y democracia*, que supera toda la resistencia para crear los nuevos modos y órdenes de la vida cotidiana.[384]

Schumpeter tiene cuidado en distinguir entre el espíritu comercial y la política tal como se entiende de forma convencional: el poder del empresario «no se extiende fácilmente […] al liderazgo de las naciones»; «quiere que lo dejen solo y dejar la política al margen».[385] Aun así, más que una huida o una evasión de la política, lo que comporta el emprendedor es una sublimación, una reubicación de la política en la esfera pública.

Al rechazar los modelos estáticos de otros economistas —el equilibrio es la muerte, dice—, Schumpeter representa la economía como una confrontación dramática entre imperios que ascienden y caen (empresas).[386] Como Maquiavelo en *El príncipe*, cuya visión Nietzsche describía como «la perfección en la política», Schumpeter identifica dos tipos de agentes en la lucha por la posición y la permanencia en medio del gran flujo: uno es dinástico y legal, el otro incipiente e inteligente. Los dos participan en una danza mortal en la que el primero asume la posición potencialmente más débil, a menos que pueda innovar y romper con la rutina.[387]

Schumpeter recurre a menudo a metáforas políticas y militares para describir este baile. La producción es «una historia de las revoluciones». Los competidores «ordenan» y usan «piezas de armadura». La competición «golpea» los «cimientos» y la «vida misma» de las compañías; los emprendedores en equilibrio «se encuentran en situaciones muy parecidas a las de los generales en una paz permanente».[388] Del mismo modo que Schmitt imagina la paz como el final de la política, Schumpeter ve el equilibrio como el final de la economía.

Frente a esta competición dramática e incluso letal, el empresario emerge como un legislador de valores y nuevas formas de ser. El empresario demuestra una inclinación a romper con «las tareas rutinarias que todo el mundo entiende». Supera las múltiples resistencias de su mundo, «desde el

simple rechazo a financiar o comprar algo nuevo hasta el ataque al hombre que intenta producirlo».

> Actuar con confianza más allá del alcance de lo que resulta familiar y superar esas resistencias requiere aptitudes que solo están presentes en una fracción de la población y que definen el tipo empresarial.

El empresario, en otras palabras, es un fundador. Como describe Schumpeter en la *Teoría del desarrollo económico*:

> Aquí está el sueño y la voluntad de fundar un reino privado, y normalmente, aunque no siempre, también una dinastía. El mundo moderno no conoce de verdad esa posición, pero lo que puede conseguir a través del éxito industrial y comercial es tal vez lo más cercano a un señorío medieval que puede ofrecerse al hombre moderno.[389]

Por eso su vida interior recuerda tanto a la del príncipe de Maquiavelo, ese otro virtuoso de la novedad. Toda su energía y su voluntad, la totalidad de su fuerza y su ser, se enfocan hacia el exterior, a la tarea de crear un nuevo orden.

Y sin embargo, mientras trazaba un amplio dibujo de este legislador de valor, Schumpeter sentía que sus días estaban contados. La innovación era cada vez más un trabajo llevado a cabo por departamentos, comités y especialistas. La corporación moderna «socializa la mente burguesa». Del mismo modo que los regimientos modernos habían destruido el «asunto muy personal» de la batalla medieval, así la corporación eliminaba la necesidad de «liderazgo individual, actuando por virtud de la fuerza y la responsabilidad personal para conseguir el éxito». El «romance de la anterior aventura comercial decaía rápidamente».[390] Con la función empresarial en declive terminal, el experimento de Schumpeter con la economía como gran política parecía acercarse a su fin.

Hayek ofrecía una versión alternativa del mercado como terreno de pruebas de la acción aristocrática. Schumpeter ya había insinuado algo así en un pasaje de *Capitalismo, socialismo y democracia*. En relación con la idea del elector racional, que sabe lo que quiere, quiere lo que es mejor (para él en todo caso) y trabaja de manera eficiente para conseguirlo, Schumpeter invoca medio siglo de pensamiento social —Le Bon, Pareto y Freud— para enfatizar no solo «la importancia del elemento extrarracional e irracional de nuestro comportamiento», sino también el poder del capital a la hora de dar forma a las preferencias del consumidor.

> Los consumidores, aun en los actos más corrientes de la vida diaria, no actúan plenamente de acuerdo con la descripción que solían hacer de ellos los manuales de economía. Por un lado, sus necesidades apenas están definidas y sus acciones a propósito de dichas necesidades distan mucho de ser racionales y rápidas. Por otro, son tan sensibles a la influencia de la propaganda y de otros métodos de persuasión que a menudo parece que son los productores los que les dictan su voluntad en lugar de ser mandados por ellos.[391]

En *Los fundamentos de la libertad*, Hayek desarrollaba esta idea en una teoría completa sobre los ricos y de buena familia como vanguardia del gusto, como fabricantes de nuevos horizontes de valor desde los que se orientaba al resto de la humanidad. En vez de que el mercado de consumidores dictara las acciones del capital, sería el capital el que determinaría el mercado de consumo y, más allá de eso, las aspiraciones y creencias más profundas del pueblo.

La distinción que Hayek establece entre la masa y la élite no ha recibido demasiada atención ni por parte de sus críticos ni por parte de sus defensores, aturdidos o engañados como están por sus continuas invocaciones a la libertad. Pero una cuidadosa lectura del argumento de Hayek revela que la libertad, para él, no es ni el bien más alto ni un bien intrínseco. Es un bien contingente e instrumental (una consecuencia de nuestra ignorancia y la condición de nuestro progreso), cuyo propósito es hacer posible la emergencia de un heroico legislador de valor.

La civilización y el progreso, argumenta Hayek, dependen de que cada uno de nosotros despliegue el conocimiento que está disponible para nuestro uso pero es inaccesible a la razón. El ordenador en el que escribo es un repositorio de siglos de matemáticas, ciencia e ingeniería. Sé cómo utilizarlo, pero no lo entiendo. La mayor parte de nuestro conocimiento es así. Conocemos el «cómo» de las cosas —cómo encender el ordenador, cómo abrir el procesador de textos y cómo teclear— sin saber el «qué» de las cosas: la electricidad es el flujo de electrones, los circuitos operan siguiendo elecciones binarias, etc. Otros poseen el segundo tipo de conocimiento; no nosotros. Esa combinación de nuestro saber-hacer y su conocimiento impulsa la causa de la civilización. Porque han pensado cómo se puede diseñar de forma óptima un ordenador, podemos ignorar sus transistores y *microchips*; gracias a eso, podemos comprar ropa por internet, hablar con viejos amigos como si vivieran en la casa de al lado y zambullirnos en bibliotecas y archivos anteriormente inaccesibles para producir un nuevo relato de la guerra de Crimea.

Nunca podemos saber qué hallazgos afortunados del conocimiento y del saber hacer producirán los mejores resultados, qué unión de genios e

ignorantes generarán el mayor avance. Por esa razón, los individuos —todos los individuos— deben ser libres para perseguir sus fines, para explotar la sabiduría de los demás a fin de lograr sus objetivos. Admitir las incertidumbres del progreso es el mayor garante del progreso. El argumento de Hayek sobre la libertad descansa menos en lo que sabemos o queremos saber que en lo que no sabemos; menos en aquello a lo que tenemos derecho moralmente como individuos que en las consecuencias benéficas de la libertad individual para la sociedad en general.

De hecho, continúa Hayek, no es mi libertad lo que realmente debería preocuparme, ni tampoco la libertad de mis amigos y vecinos. Es la libertad de esa desconocida y no explotada figura de la invención a cuya imaginación e ingenio mis amigos y yo más tarde le deberemos nuestra mayor felicidad y prosperidad: «Lo que es importante no es la libertad que me gustaría ejercer personalmente, sino la libertad que alguna persona puede necesitar para hacer cosas beneficiosas para la sociedad. Esta libertad solo podemos asegurarnos de ofrecérsela a la persona desconocida si se la otorgamos a todos».[392]

En el fondo de la concepción que Hayek tenía de la libertad, por tanto, yace la idea de que la libertad de algunos vale más que la de otros: «La libertad que utilizará solo un hombre entre un millón puede ser más importante para la sociedad, y más beneficiosa para la mayoría, que cualquier libertad que utilicemos». Hayek cita con aprobación esta declaración de un filósofo del siglo XIX: «Puede ser de extrema importancia que alguien disfrute de su libertad […], aunque la libertad no sea posible ni deseable para la gran mayoría». Que no le concedamos la libertad solo a ese individuo se debe únicamente a la casualidad de nuestra ignorancia: no podemos saber de antemano quién podría ser. «Si hubiera hombres omniscientes, si pudiéramos saber no solo todo lo que afecta a la consecución de nuestros deseos presentes, sino también a nuestras necesidades y deseos futuros, habría pocos motivos para la libertad».[393]

En cuanto a su referencia a «necesidades y deseos futuros», lo que sugiere es que Hayek, más que de productores que responden a un preexistente mercado de la demanda, está hablando de hombres que crean nuevos mercados, y no solo de necesidades o deseos, sino de gustos básicos y creencias. La libertad que más le importa a Hayek es la libertad de esos legisladores de valor que dan forma y determinan nuestros fines.

La abrumadora mayoría de hombres y mujeres, dice Hayek, sencillamente no es capaz de romper con patrones establecidos de pensamiento y práctica;

ante una elección, nunca elegirían nada nuevo, nunca harían nada mejor de lo que hacen ahora.

> La acción por acuerdo colectivo se limita a casos en los que esfuerzos previos ya han creado una visión común, donde la opinión sobre lo que es deseable se ha establecido, y donde el problema consiste en elegir entre posibilidades ya reconocidas generalmente, no en descubrir nuevas posibilidades.[394]

Si bien algunos afirman que el argumento que aquí presenta Hayek está menos impulsado por una visión oscura de los hombres y mujeres corrientes que por su dispepsia política, excluye explícitamente «la decisión de alguna élite gobernante» de los baños ácidos de su escepticismo.[395] Tampoco oculta sus recelos sobre las capacidades individuales de los asalariados que constituyen la gran mayoría. El trabajador común es un ser de horizontes limitados. A diferencia del empleador o del «independiente», los cuales se dedican a «formar o reformular un plan de vida», el trabajador se limita «en buena medida a encajar en un marco dado». Carece de responsabilidad, iniciativa, curiosidad y ambición. Aunque parte de eso se debe a la necesidad —el lugar de trabajo no permite «acciones que no puedan ser prescritas o que no sean convencionales»—, Hayek insiste en que «no es solo la posición real, sino la preferida por la mayoría de la población». A la gran mayoría les gusta someterse al régimen del lugar de trabajo porque «les da lo que más quieren: un ingreso mínimo garantizado para sus gastos corrientes, aumentos más o menos automáticos y provisión para la vejez. Se ven así aliviados de algunas de las responsabilidades de la vida económica». Dicho de forma sencilla, son personas para las que recibir órdenes de un superior no es solo un alivio bienvenido, sino también un requisito previo para su realización: «Hacer lo que otros mandan es para el empleado la condición para alcanzar un propósito».[396]

Por lo tanto, no debe sorprendernos que Hayek crea en una vanguardia de generadores del gusto, cuyo poder y estatus les proporciona una posición privilegiada desde la que no solo pueden ver más allá del horizonte existente, sino que pueden vislumbrar también los nuevos horizontes.

> Solo desde una posición avanzada el siguiente conjunto de deseos y posibilidades se vuelve visible, de manera que la selección de nuevos objetivos y el esfuerzo hacia su consecución empezará mucho antes de que la mayoría pueda luchar por ellos.[397]

Esos horizontes lo incluyen todo, desde «lo que consideramos bueno o hermoso» hasta las ambiciones, objetivos y fines que perseguimos en nuestras vidas cotidianas, pasando por la «propagación de nuevas ideas en política, moral y religión».[398] En todos esos frentes es la vanguardia la que marca el camino y fija nuestros parámetros.

Resulta interesante cómo Hayek vincula la legislación de nuevos valores con la posesión de grandes cantidades de riqueza y capital, incluso —o especialmente— si son producto de herencia. A menudo, dice Hayek, solo los muy ricos pueden permitirse nuevos productos o gustos. Al gastar dinero en artículos de lujo, dan a los productores la oportunidad de experimentar mejores diseños y métodos de producción más eficientes. Gracias a su patrocinio, los productores encuentran formas más baratas de fabricar y distribuir estos productos, es decir, de manera lo suficientemente barata como para que la mayoría los disfrute. Lo que antes era un lujo reservado a los ricos ociosos —medias, automóviles, clases de piano, la universidad— ahora forma parte del consumo de masas.

La contribución más importante de las grandes riquezas, sin embargo, es que liberan a quien las posee de la búsqueda de dinero, de forma que puede perseguir objetivos no materiales. Al quedar liberados de trabajar y de la competencia feroz, los «ricos ociosos» —un sintagma que Hayek reivindica como algo bueno— pueden dedicarse a patrocinar las artes, aportar ayudas a causas dignas como la abolición o la reforma penal, o fundar nuevas entidades filantrópicas y culturales. Los ricos de nacimiento son especialmente importantes. No solo son beneficiarios de una cultura y unos valores elevados que se han transmitido de generación en generación —Hayek insiste en que tendremos una mejor élite si permitimos que los padres dejen sus fortunas a sus hijos; exigir que una clase dirigente empiece de cero con cada generación es una receta para el estancamiento, pues obliga a reinventar la rueda cada vez —, sino que son inmunes a la mezquina seducción del dinero. «Los placeres más ordinarios en los que a menudo se complacen los nuevos ricos normalmente no tienen atractivo para quienes tienen riqueza heredada».[399] (No queda claro cómo Hayek reconcilia esta posición con el agnosticismo sobre el valor que expresa en *Camino de servidumbre*).

Los hombres del capital, en otras palabras, deben verse no tanto como magnates económicos, sino como legisladores culturales: «Por importante que sea el dueño independiente de propiedad para el orden económico de una sociedad libre, su trascendencia quizá sea mayor en los campos del pensamiento y la opinión, de los gustos y las creencias». Si bien esto parece

ser una verdad universal para Hayek, resulta especialmente cierto en sociedades donde el trabajo asalariado es la regla. El predominio del empleo remunerado tiene consecuencias terribles para la imaginación, que perciben con especial agudeza los productores de esa imaginación: «Hay algo que seriamente falta en una sociedad en la que todos sus líderes intelectuales, morales y artísticos pertenecen a las clases empleadas […] Pero avanzamos en todas partes hacia esa posición».[400] Cuando el trabajo se convierte en la norma, en los dos sentidos del término, la cultura no tiene oportunidad.

En su virtuoso análisis de lo que él llama «la derecha intransigente», Perry Anderson identifica cuatro figuras del canon conservador del siglo XX: Schmitt, Hayek, Michael Oakeshott y Leo Strauss. Strauss y Schmitt son los que salen mejor parados en el análisis de Anderson (el más agudo, profundo y perspicaz), Oakeshott queda como el peor y Hayek ocupa un punto intermedio. Esta jerarquía de opinión no resulta demasiado sorprendente. Anderson nunca se ha tomado en serio la teoría política de una nación de comerciantes, así que la receptividad de los ingleses hacia Oakeshott y Hayek, que se hizo ciudadano británico en 1938, los convierte en objetivos casi irresistibles de su crítica. La indiferencia cosmopolita que siente Anderson por los indiscretos encantos de la burguesía anglosajona hace de él, por regla general, el más fiable de los guías, pero en el caso de Hayek yerra el camino. Anderson está tan seducido por el supuesto realismo de Strauss y Schmitt que no puede apreciar la mucha mayor osadía y profundidad de la teoría de Hayek sobre los comerciantes, su esfuerzo por reubicar la gran política en las relaciones económicas del capitalismo.

Lo que distingue a los teóricos de la derecha de sus homólogos en la izquierda, sostiene Anderson, es que sus voces «se oyen en las cancillerías».[401] Pero ¿qué voz ha sido más escuchada, a lo largo de décadas y continentes, que la de Hayek? Schmitt y Strauss han atraído a lectores de todos los puntos del espectro político como escritores de un genio que encandila y perturba. Pero los dos proyectos con los que más se les asocia —el fascismo europeo y el neoconservadurismo estadounidense— nunca han ejercicio la atracción global ni han reunido la energía que el neoliberalismo ha sostenido durante más de cuatro decenios.

Sería un error trazar una línea demasiado marcada entre los hijos marginales de Nietzsche, con el hombre político en un lado del árbol genealógico y el hombre económico en el otro. Hayek, a veces, podía emitir los tonos más schmittianos. En el apogeo del poder de Augusto Pinochet en Chile, Hayek le dijo a un entrevistador chileno que cuando «cualquier

gobierno está en una situación de ruptura y no hay reglas reconocidas, se deben crear reglas».[402] El tipo de situación que tenía en mente no era la anarquía o la guerra civil, sino la socialdemocracia al estilo de Allende, donde el gobierno persigue «el espejismo de la justicia social» a través de medios administrativos cada vez más discrecionales. Incluso en *Los fundamentos de la libertad*, una larga oda a la noción de un «orden espontáneo» que lentamente se transforma con el tiempo, nos encontramos con una breve imagen del «legislador» cuya «tarea» es «crear condiciones para establecer un acuerdo ordenado que pueda renovarse». («De los escritores alemanes modernos» que han hablado sobre el Estado de derecho, dice también Hayek ahí, Schmitt «es de los más cultos y perspicaces»).[403] Los acontecimientos actuales parecían proporcionar a Hayek un infinito desfile de candidatos. Unos años después de su publicación en 1961, envió *Los fundamentos de la libertad* al dictador portugués Antonio Salazar, con una nota en la cubierta que profesaba su esperanza de que pudiera ayudarle «en sus esfuerzos para diseñar una constitución a prueba de los abusos de la democracia».[404] La Constitución de Pinochet de 1980 lleva su nombre por el texto de 1961.[405]

Aun así, es difícil escapar a la conclusión de que, aunque la política nietzscheana pudo luchar en las batallas, la economía nietzscheana ganó la guerra. Después de todo, la Detlev-Rohwedder-Haus en Berlín, construida para albergar a la Luftwaffe durante la Segunda Guerra Mundial, es ahora el cuartel general del Ministerio de Hacienda alemán.

PARTE III

VISTAS AMERICANAS

07
Metafísica y chicle

El San Petersburgo agitado por la revolución dio a Vladimir Nabokov, Isaiah Berlin y Ayn Rand. El primero era un novelista, el segundo un filósofo. La tercera no era ninguna de las dos cosas, pero creía que era ambas. Muchos otros lo creyeron. En 1998, según una encuesta de la Modern Library, los lectores consideraban *La rebelión de Atlas* y *El manantial* como las dos mejores novelas en inglés del siglo XX, por delante de *Ulises*, *Al faro* y *El hombre invisible*. En 1991, un estudio de la Biblioteca del Congreso y del Club del Libro del Mes descubrió que, a excepción de la Biblia, ningún libro ha influido a más lectores estadounidenses que *La rebelión de Atlas*.[406]

Entre esos lectores se contaba Farrah Fawcett. Poco antes de morir, la actriz llamó a Rand «genio literario», cuyas ansias por evitar que su arte fuera «como el de todos los demás» inspiró los experimentos de pintura y escultura de Fawcett. La admiración, al parecer, era mutua. Rand veía *Los ángeles de Charlie* cada semana y, según Fawcett, vislumbraba algo en la serie «que a los críticos se les escapaba».

> Describió la serie como un «triunfo de concepto y reparto». Ayn dijo que, aunque *Los ángeles* era inconfundiblemente estadounidense, representaba una excepción en la televisión de este país, pues era el único programa que lograba captar el verdadero «romanticismo»: representaba intencionadamente el mundo no tal como era, sino como debería ser. Aaron Spelling era probablemente la única otra persona que lo veía así, aunque se refería a ella como una serie «para desconectar».

Tanto congeniaba con Fawcett que Rand esperaba que la actriz (o, si no ella, Raquel Welch) interpretara el papel de Dagny Taggart en una versión televisiva de *La rebelión de Atlas* de la NBC. Desgraciadamente, Fred Silverman, el director de la cadena, mató el proyecto en 1978. «Siempre pensaré en Dagny Taggart como el mejor papel que debía interpretar pero nunca hice», declaró Fawcett.[407]

Rand siempre ha tenido muchos seguidores en Hollywood. Barbara Stanwyck y Veronica Lake compitieron por interpretar a Dominque Francon en la versión cinematográfica de *El manantial*. Nunca dispuesta a dejarse superar en ese ámbito, Joan Crawford celebró una fiesta para Rand en la que se vistió como Francon, con una bata blanca con gemas de color azul verdoso.[408] Más recientemente, la autora de *La virtud del egoísmo* y de la declaración «si queremos que la civilización sobreviva, debemos rechazar la moralidad altruista» ha encontrado un extraño par de admiradores entre el grupo de los «humanitarios» de Hollywood.[409] Rand «tiene una filosofía muy interesante», dice Angelina Jolie. «Te hace reconsiderar tu propia vida y lo que es importante para ti». *El manantial* «es tan denso y complejo», se maravilla Brad Pitt, «que tendría que haber sido una película de seis horas». (La película de 1949 ya dura dos horas). Christina Ricci asegura que *El manantial* es su libro favorito porque le enseñó que «no eres una mala persona si no quieres a todo el mundo». Para Rob Lowe, *La rebelión de Atlas* es «un logro estupendo, me encanta». Y cualquier novio de Eva Mendes, dice la actriz, «tiene que ser fan de Ayn Rand».[410]

Pero Rand, al menos a juzgar por su ficción, no debería haber atraído a ningún admirador. El artificio narrativo central de sus novelas plantea el conflicto entre el individuo creativo y la masa hostil. Cuanto mayor es el logro del individuo, mayor es la resistencia de la masa. Como señala Howard Roark, el arquitecto protagonista de *El manantial*:

> Los grandes creadores —los pensadores, los artistas, los científicos, los inventores— han estado siempre solos frente a los hombres de su tiempo. Cada nueva gran idea ha encontrado oposición. Cada nuevo invento se ha criticado. El primer motor se consideró una tontería. El avión se consideró imposible. El telar mecánico se consideró maligno. La anestesia se consideró pecaminosa. Pero los hombres de visión propia siguieron adelante. Lucharon, sufrieron y pagaron.[411]

Rand se veía claramente a sí misma como uno de esos creadores. En una entrevista con Mike Wallace se declaró «la pensadora viva más creativa». Eso lo dijo en 1957, cuando Arendt, Quine, Sartre, Camus, Lukács, Adorno, Murdoch, Heidegger, Beauvoir, Rawls, Anscombe y Popper estaban trabajando. También fue el año de la primera representación de *Final de partida* y de la publicación de *Pnin*, *El doctor Zhivago* y *El gato en el sombrero*. Dos años más tarde, Rand le dijo a Wallace que «el único filósofo que la había influido» era Aristóteles. Por lo demás, todo «salió de mi propia mente». Presumía ante sus amigos y su editor en Random House, Bennett

Cerf, de que estaba «desafiando las tradiciones culturales de dos mil quinientos años». Hacía suyas las palabras de Roark, quien afirmó: «Yo no heredo nada. No estoy al final de ninguna tradición. Puedo, quizá, ponerme al principio de una». Pero decenas de miles de fans ya la acompañaban. En 1945, dos años después de su publicación, se habían vendido cien mil ejemplares de *El manantial*. El año en que se publicó, *La rebelión de Atlas* estuvo veintiuna semanas en la lista de libros más vendidos del *New York Times*.**[412]**

Quizá Rand se sintiera incómoda ante el desafío que su popularidad suponía para su visión del mundo, porque pasó buena parte de su vida posterior quejándose de la gélida respuesta que ella y su obra habían recibido. Afirmó falsamente que doce editores rechazaron *El manantial* antes de encontrar editorial. Se presentaba como víctima de un aislamiento necesario pero terrible, y decía que «todos los logros y progresos se han conseguido no solo por parte de hombres con talento, y con certeza no por grupos de personas, sino también a través de una lucha entre el individuo y la masa». Pero ¿cuántos escritores solitarios, tras escribir «Fin» en la última página de su novela, salen de su estudio y se encuentran con el coro de enhorabuenas de un expectante círculo de admiradores?**[413]**

Si hubiera sido una lectora más atenta de su propia obra, Rand habría visto la paradoja. Por mucho que le gustara enfrentar al genio con la masa, su ficción siempre delataba una comunión secreta entre los dos. Sus dos novelas más famosas dan a un héroe apartado la oportunidad de defenderse en un largo discurso ante los que carecen de enseñanza y cultura. Roark declama ante un jurado formado por «los rostros más duros», que incluye a «un camionero, un albañil, un electricista, un jardinero y tres obreros de una fábrica». John Galt habla en la radio en *La rebelión de Atlas*, y se dirige a millones de oyentes durante horas. En cada momento, el héroe es comprendido, su genio se aclama, su alienación se resuelve. Y esto es porque, como explica Galt, «no hay conflictos de intereses entre hombres razonables», que es una manera randiana de decir que todo cuento tiene un final feliz.**[414]**

El conflicto principal en las novelas de Rand, por tanto, no se da entre el individuo y la masa. Se da entre el semidiós-creador y todos esos elementos improductivos de la sociedad —los intelectuales, los burócratas y los intermediarios— que se interponen entre aquel y las masas. Estéticamente, esto vale para el *kitsch*; políticamente, se inclina hacia el fascismo. Es cierto que el argumento de que existe una conexión entre el *kitsch* y el fascismo se

ha llevado algún varapalo a lo largo del tiempo. Pero sin duda el ejemplo de Rand es lo bastante sugerente como para poner esa vinculación de nuevo sobre la mesa.

Rand nació el 2 de febrero, tres semanas después de la revolución fallida de 1905. Sus padres eran judíos. Vivían en San Petersburgo, una ciudad en la que durante mucho tiempo había regido el odio a los judíos. En 1914, su registro de restricciones antisemitas llegaba a las mil páginas, e incluía un estatuto que impedía que el número de judíos superara el 2% de la población. La llamaron Alissa Zinovevna Rosenbaum.[415]

Cuando tenía cuatro o cinco años preguntó a su madre si podía tener una blusa como la que llevaba una de sus primas. Su madre le dijo que no. Pidió una de las tazas de té que servían a los adultos. De nuevo su madre le dijo que no. Se preguntó por qué no podía tener lo que quería. Y se juró a sí misma que un día lo conseguiría. Más tarde, Rand daría mucha importancia a esta experiencia. Su biógrafo también lo hace: «El elaborado y controvertido sistema filosófico que crearía después, a sus cuarenta y cincuenta años, era en el fondo una respuesta a esta pregunta».[416]

La historia, tal como se cuenta, es puro Rand. Se pone el foco sobre un solo incidente, que funciona como presagio o precipitador de un destino dramático. Se eleva un lugar común de la infancia a la categoría de gran filosofía. ¿Qué niño, después de todo, no se ha enfadado cuando le negaban lo que quería? Aunque Rand parece haber llevado el egoísmo juvenil a sus límites más extremos —de niña detestaba a Robin Hood; de adolescente, mientras su familia prácticamente se moría de hambre, ella se iba al teatro—, su solipsismo no era ni tan raro ni tan valioso como para considerarlo un caso extraordinario de ensimismamiento adolescente.[417] Aparece, finalmente, la inconsciente revelación de que la cosmovisión de uno mismo supone algo así como un trastorno del desarrollo. Max Horkheimer escribió de la cultura de masas: «No es que el chicle debilite la metafísica, es que es la metafísica; eso es lo que hay que dejar claro».[418] Rand lo dejó muy pero que muy claro.

En cualquier caso, la anécdota sugiere los rasgos distintivos de Rand. Estos no tenían que ver con sus opiniones o gustos, que eran de cultura media y convencionales. Rand decía que Víctor Hugo era su inspiración principal en asuntos de ficción; el Cyrano de Bergerac de Edmond Rostand era otra piedra de toque. Consideraba a Rachmaninoff superior a Bach, Mozart y Beethoven. Y le ofendió la comparación sin duda estúpida entre *El manantial* y *La montaña mágica*; Mann, pensaba Rand, era un autor inferior, como Solzhenitsyn.[419]

Tampoco era el concepto que tenía de sí misma lo que distinguía a Rand de los demás, si bien es cierto que tendía a lo caricaturesco y lo grandioso. Le dijo a Nathaniel Branden, su amante y discípulo durante largo tiempo —mucho más joven que ella—, que debía desearla aunque tuviera ochenta años y fuera en silla de ruedas. Sus ensayos citan a menudo los discursos de Galt como si el personaje fuera una persona real, una filósofa del orden de Platón o Kant. Afirmaba haberse creado a sí misma sin ayuda de nadie, pese a que se benefició de por vida de la generosidad socialdemócrata. Recibió una educación universitaria gracias a la Revolución rusa, que abrió las universidades para las mujeres y los judíos, y que, una vez que los bolcheviques tomaron el poder, implantó la matrícula gratuita. Al subvencionar el teatro para las masas, los bolcheviques también hicieron posible que Rand viera operetas horteras cada semana. En abril de 1936, después de que se retirase de cartel la primera obra teatral de Rand en Nueva York, la Work Progress Administration la llevó de gira por teatros de todo el país, lo que le reportó a Rand la bonita suma de diez dólares por representación a finales de la década de 1930. Los bibliotecarios de la Biblioteca Pública de Nueva York la ayudaron en el proceso de documentación de *El manantial*.[420] Aun así, su narcisismo probablemente no era mayor que el de cualquier autor que intenta establecerse.

No, lo que de verdad distinguía a Rand era su capacidad para trasladar el concepto que tenía de sí misma a la realidad, convirtiendo su identidad imaginada en un hecho material. No por ser grande, sino por convencer a los demás, incluso a biógrafos perspicaces, de que era genial. Anne Heller, por ejemplo, autora de *Ayn Rand and the World She Made*, elogia repetidamente su «mente original, afilada como una cuchilla de afeitar», y su «lógica rápida como el rayo», lo que hace que uno se pregunte con cuánta atención ha leído su obra. Afirma que Rand fue capaz de «escribir desde el punto de vista masculino de forma más persuasiva que ninguna otra escritora desde George Eliot».[421] ¿De verdad cree Heller que Roark o Galt son más creíbles o persuasivos que Lawrence Selden, Newland Archer o el pequeño James Ramsay, quien parece haber adquirido más profundidad psicológica en sus seis años que ninguno de los protagonistas de Rand, ya sean hombres o mujeres, en toda su vida? Jennifer Burns, historiadora intelectual y autora de *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*, escribe que Rand fue «de las primeras en identificar el poder a menudo aterrador del Estado y hacer de él un asunto de preocupación popular», lo que es cierto si uno no toma en cuenta a Montesquieu, Godwin, Constant, Tocqueville, Proudhon,

Bakunin, Spencer, Kropotkin, Malatesta y Emma Goldman. Burns afirma que a Rand le desagradaba «el desorden de los alumnos disidentes y bohemios» de los sesenta porque se había «educado en la alta tradición europea». Pero ¿qué tipo de alta tradición europea incluye operetas y Rachmaninoff, melodramas y películas? Burns concluye que «lo que permanece» como valor duradero en Rand es su consejo: «Sé fiel a ti mismo». Pero no le costó mucho a Rand enseñarnos eso; de hecho, la misma idea figura en una obra sobre un príncipe danés escrita unos cinco siglos antes del nacimiento de Rand.[422]

Para entender cómo Alissa Rosenbaum creó a Ayn Rand no tenemos que remontarnos hasta la Rusia prerrevolucionaria, que es el error que cometen sus biógrafos, sino hasta su destino al dejar la Rusia soviética en 1926: Hollywood. ¿En qué otro lugar aparte de en la fábrica de sueños podría haber aprendido Rand a construir sueños sobre Estados Unidos, el capitalismo y ella misma?

Incluso antes de llegar a Hollywood, Rand ya era de Hollywood. Solo en 1925, vio 117 películas. Fue en las películas, dice Burns, donde Rand «descubrió Estados Unidos» —y, podríamos añadir, donde desarrolló su sentido de la forma narrativa—. Una vez allí, se convirtió en protagonista de su propia historia de Hollywood. La descubrió Cecil B. de Mille, que se la encontró vagabundeando por su estudio en busca de trabajo. Intrigado por su mirada intensa, la subió a su coche y le ofreció un trabajo como extra, que ella rápidamente transformó en un trabajo como guionista. En pocos años consiguió que sus guiones atrajeran la atención de productoras importantes, lo que hizo que un periódico publicara un artículo con el titular «Chica rusa encuentra el final del arcoíris en Hollywood».[423]

Rand, por supuesto, no fue la única europea que llegó a Hollywood en los años de entreguerras. Pero, a diferencia de Fritz Lang, Hanns Eisler y todos los demás exiliados en el paraíso, Rand no se escapó a Hollywood; ella fue allí voluntariamente y llena de entusiasmo. Billy Wilder llegó y se encogió de hombros; Rand llegó y se arrodilló. Su misión era aprender (no refinar o mejorar) el arte de fabricar sueños: cómo convertir una buena historia en una trama llena de suspense, una persona corriente en un héroe extraordinario (o un villano); todos los trucos de un relato melodramático diseñado para convencer a millones de personas de que la vida se debe vivir con fervor. Lo más importante de todo es que aprendió a aplicar esa alquimia a su propio personaje. Ayn Rand era Norma Desmond al revés: ella era pequeña; fueron las fotografías las que se hicieron grandes.

Cuando interpretaba el papel de filósofa, a Rand le gustaba reivindicar a Aristóteles como su tutor. «Nunca tantos —de forma un poco atípica se incluía a sí misma— han debido tanto a un solo hombre».[424] No está claro cuánto leyó Rand de la obra de Aristóteles: cuando no citaba a Galt, tenía la costumbre de atribuir al filósofo griego declaraciones e ideas que no aparecían en ninguna de sus obras. Una supuesta cita aristotélica que Rand utilizaba a menudo apareció, junto con su falsa atribución, en la autobiografía de Albert Jay Nock, un influyente libertario de la época del New Deal. Burns observa en una nota final que, en el ejemplar que Rand tenía de la autobiografía de Nock, este pasaje estaba marcado «con seis líneas verticales».[425]

A Rand también le gustaba citar el principio de identidad o no contradicción de Aristóteles —la idea de que todo es idéntico a sí mismo, lo cual se resume en la fórmula «A es A»— como base de su defensa del egoísmo, el mercado libre y el Estado limitado. Este particular razonamiento condujo a los admiradores de Rand al éxtasis y llevó a sus críticos, incluso a los más amistosos, a la confusión. Unos meses antes de su muerte en 2002, el filósofo de Harvard Robert Nozick, el más sofisticado analíticamente de los libertarios del siglo XX, dijo: «Por lo que puedo ver, el uso que hace la gente de la tradición randiana de este principio de la lógica […] está completamente injustificado; es ilegítimo».[426] En 1961, Sidney Hook escribió en el *New York Times*:

> Desde su bautismo en tiempos medievales, Aristóteles ha servido para muchos propósitos extraños. Ninguno ha sido más raro que esta alianza sacramental, por así decirlo, de Aristóteles con Adam Smith. Las extraordinarias virtudes que la señorita Rand encuentra en el principio de que A es A sugieren que no es consciente de que los principios lógicos, por sí mismos, solo pueden demostrar la coherencia. No pueden establecer la verdad. […] Al jurar fidelidad a Aristóteles, la señorita Rand afirma deducir no solo hechos reales de la lógica, sino también, y con las mismas pocas garantías, reglas éticas y verdades económicas. Tal como las entiende, las leyes de la lógica le dan licencia para proclamar que la «existencia existe», lo que se parece mucho a decir que la ley de la gravedad es pesada y la fórmula del azúcar dulce.[427]

Al margen de que Rand leyera o no a Aristóteles, lo que está claro es que no le impactó demasiado, en particular en lo que se refiere a la ética. Aristóteles tenía un enfoque singular de la moralidad, bastante alejado de las sensibilidades modernas; y aunque Rand conocía algunas de sus particularidades, no parece haber entendido su esencia. Como una colección de clásicos de encuadernación de cuero falso en un estante del salón,

Aristóteles estaba ahí para impresionar a la compañía, y, en el caso de Rand, para distraer de los verdaderos asuntos que se traía entre manos.

A diferencia de Kant, el emblemático filósofo moderno que decía que la rectitud de nuestros actos viene determinada únicamente por la razón, libre de cualquier necesidad, deseo o interés, Aristóteles basaba la ética en la naturaleza humana, en los hábitos y prácticas, en las disposiciones y tendencias que nos hacen felices y permiten que prosperemos. Y mientras Kant creía que la moralidad consiste en imponernos reglas austeras y deberes incondicionales que requieren un duro sacrificio, Aristóteles ubicaba la vida ética en las virtudes. Estas son cualidades o estados que se encuentran en algún lugar entre la razón y la emoción, combinando elementos de ambas, y que nos llevan por los medios más sutiles y suaves hasta las estribaciones de la buena conducta. Una vez allí, nos sentimos inspirados y preparados para subir las cimas más bajas, desde donde avanzamos hacia las alturas más elevadas. Una persona que actúa de manera virtuosa desarrolla una naturaleza que desea y puede actuar de forma virtuosa, y que encuentra felicidad en la virtud. Esa coincidencia de pensamiento y sentimiento, de razón y deseo, se alcanza a lo largo de una vida de hechos virtuosos. La virtud, en otras palabras, más que un código de reglas que se debe observar frente a la más violenta oposición del ser, es la comida y la fibra, la grasa y la gasolina de un alma que funciona como es debido.

Si Kant es un atleta de la vida moral, Aristóteles es su virtuoso. Rand, en cambio, convierte la vida moral en un melodrama. Instruida en Hollywood y no en Atenas, tiene poca paciencia para la silenciosa adaptación a las virtudes que implica la ética aristotélica. Así que se aferra a su imagen preferida, la de un individuo heroico que afronta un camino difícil. La dificultad nunca es el resultado de la confusión o la ambigüedad; Rand detestaba «el culto de la grisura moral», e insistía en que la moralidad es en primer lugar y siempre «un código en blanco y negro».[428] Lo que hace el camino traicionero —no para el héroe, que parece haber nacido totalmente preparado para ello, sino para el resto de nosotros— son los obstáculos que surgen a lo largo del trayecto. Hacer lo correcto trae dificultades, penuria y exilio, mientras que hacer lo incorrecto trae riqueza, estatus y aplausos. Como rechaza someterse a las convenciones arquitectónicas, Roark termina partiendo piedras en una cantera. Peter Keating, el doble de Roark, traiciona a todo el mundo, incluido a sí mismo, y todo el mundo lo celebra. Al final, por supuesto, la distribución de recompensas y castigos se invertirá: Roark es feliz, Keasting desdichado. Pero el final siempre está, inevitablemente, muy lejos.

En sus ensayos, Rand intenta aplicar a este imaginario un superficial brillo aristotélico. Ella también entronca su ética en la naturaleza humana y se niega a trazar una distinción entre el interés propio y el bien, entre la conducta ética y el deseo o la necesidad. Pero la métrica del bien y el mal de Rand, la virtud y el vicio, no es la felicidad ni la prosperidad, sino las severas y rigurosas exigencias de la vida y la muerte. Como escribe en «La ética objetivista»:

> Cito del discurso de Galt: «Solo hay una alternativa fundamental en el universo: la existencia o la no existencia. Y pertenece a una sola clase de entidades: los organismos vivos. La existencia de una materia inanimada es incondicional, la existencia de la vida no lo es: depende de un curso específico de acción. La materia es indestructible, cambia sus formas pero no puede dejar de existir. Solo es un organismo vivo que afronta una alternativa constante: el asunto de la vida y la muerte. La vida es un proceso de acción que se sustenta y genera a sí misma. Si un organismo fracasa en esa acción, muere; sus elementos químicos permanecen, pero su vida desaparece de la existencia. Solo el concepto de «Vida» hace posible el concepto de «Valor». Solo para una entidad viva las cosas pueden ser buenas o malas.[429]

A los defensores de Rand les gusta decir que lo que ella tenía en mente cuando hablaba de «vida» no era solamente la preservación biológica, sino la buena vida del hombre de gran alma de Aristóteles, que Rand caracteriza como «la supervivencia del hombre como hombre».[430] Y es cierto que no se siente especialmente atraída por la mera vida o el vivir por vivir. Eso sería demasiado pedestre. Pero el naturalismo de Rand está muy lejos del de Aristóteles. Para él la vida es un hecho; para ella es una pregunta, y esa pregunta es la que hace de la vida, en sí misma, el objeto y fuente de reflexión que es.

Lo que da a la vida valor es la posibilidad siempre presente de que pueda terminar (y que eso vaya a ocurrir un día). Rand nunca habla de la vida como un hecho dado o fundado. Es un condicional, una decisión que debemos tomar, y no en una única ocasión, sino una y otra vez. La muerte extiende un velo sobre nuestros días, dándoles una urgencia y un peso del que carecerían en caso contrario. Exige atención, un estado de alerta a lo decisivo de cada momento. «Uno nunca debe actuar como un *zombi*», dice Rand.[431] La muerte, en resumen, hace que la vida sea dramática. Hace que nuestras decisiones —no solo las grandes, sino las pequeñas que tomamos cada día, cada segundo— importen. En el universo randiano, es pleno día todo el tiempo. Lejos de ser agotador o debilitante, esa existencia, al menos para Rand y sus personajes, vivifica y excita.

Si esta idea tiene alguna resonancia moral, no se oirá en la escritura de Aristóteles ni en el existencialismo superficialmente similar de Sartre, sino en

el machacón avance del fascismo. La idea de la vida como una lucha contra y hasta la muerte que carga cada momento con destrucción, que preña cada elección de destino, que sopesa cada acción con la aniquilación y que genera significado moral a través de su presión letal: esa es la consigna de la noche europea. En su discurso en el Sportpalast de Berlín en febrero de 1943, Goebbels declaró: «Cualquier cosa que le sirva en su lucha por la existencia es bueno y ha de ser mantenida y alimentada. Cualquier cosa que sea injuriosa para ella y su lucha por la existencia es mala y ha de ser apartada y eliminada».[432] El «le» en cuestión es la nación alemana, no el individuo randiano. Pero si despojamos al pronombre de su antecedente —y escuchamos el zumbido del *Sein oder Nichtsein* en el fondo— las similitudes entre la sintaxis moral del randianismo y el fascismo resultan claras. La bondad se mide por la vida, la vida es una lucha contra la muerte y solo nuestra vigilancia diaria garantiza que una no prevalezca sobre la otra.

Rand, sin duda, protestaría ante esta comparación. Después de todo, existe una diferencia entre lo individual y lo colectivo. Rand consideraba lo primero un fundamento existencial, y lo segundo —ya tomara la forma de clase social, raza o nación— una monstruosidad moral. Y donde Goebbels hablaba de violencia y guerra, Rand hablaba de comercio y negocio, economía y producción. Pero el fascismo no es hostil al individuo heroico. Ese individuo, además, a menudo encuentra su vocación más profunda en la actividad económica. Lejos de demostrar una divergencia con respecto al fascismo, los escritos económicos de Rand registran de manera indeleble su presencia.

Este es Hitler hablando a un grupo de industriales en Düsseldorf en 1932:

> Ustedes sostienen, caballeros, que la economía alemana debe construirse sobre la base de la propiedad privada. Ahora, esa concepción de la propiedad privada solo puede mantenerse en la práctica si de alguna manera parece tener un fundamento lógico. Esta concepción debe derivar su justificación ética de la percepción de que esto es lo que dicta su naturaleza.[433]

Rand también cree que el capitalismo es vulnerable a los ataques porque carece de «una base filosófica». Para sobrevivir, debe justificarse racionalmente. Debemos «empezar por el principio», por su propia naturaleza. «Para mantener la vida, toda especie viva debe seguir cierto curso de acción requerido por su naturaleza». Debido a que la razón es el «medio de supervivencia» del hombre, la naturaleza dicta que los «hombres prosperen o fracasen, sobrevivan o perezcan en proporción a su grado de racionalidad». (Resulta notable el paralelismo entre éxito y fracaso y entre vida y muerte). El capitalismo es el único sistema que reconoce e incorpora este dictado de la

naturaleza. «Es el hecho básico, metafísico de la naturaleza del hombre —la conexión entre su supervivencia y su uso de la razón— lo que el capitalismo reconoce y protege».[434] Como Hitler, Rand encuentra en la naturaleza, en la lucha del hombre por la supervivencia, un «fundamento lógico» para el capitalismo.

Lejos de privilegiar lo colectivo sobre lo individual, o de subsumir al segundo en el primero, Hitler creía que era la «fuerza y el poder de la personalidad individual» lo que determinaba el destino económico (y cultural) de la raza y la nación.[435] Aquí está en 1933, dirigiéndose a otro grupo de industriales.

> Todo lo positivo, bueno y valioso que se ha conseguido en el mundo en el campo de la economía o de la cultura es atribuible únicamente a la importancia de la personalidad […]. Todos los bienes mundanos que poseemos se los debemos a la lucha de unos pocos elegidos.[436]

Y aquí está Rand en *Capitalismo, el ideal desconocido* (1967):

> Los hombres excepcionales, los innovadores, los gigantes intelectuales. […] Son los miembros de esta excepcional minoría los que elevan al conjunto de una sociedad libre al nivel de sus propios logros, yendo siempre cada vez más arriba.[437]

Si la primera mitad de la opinión económica de Hitler celebra el genio romántico del industrial individual, la segunda presenta las implicaciones contrarias a la igualdad de la primera. Una vez que reconocemos «los extraordinarios logros de los individuos», dice Hitler en Düsseldorf, debemos concluir que «la gente no es de igual valor o de igual importancia». La propiedad privada «solo puede ser moral y estar éticamente justificada si admitimos que los logros de los hombres son distintos». La comprensión de la naturaleza fomenta respeto hacia el individuo heroico, lo que impulsa una apreciación de la desigualdad en su forma más cruel. «Las fuerzas creativas y de descomposición en un pueblo siempre luchan entre sí».[438]

La apreciación de la desigualdad que hace Rand es igualmente desgarradora. Cito del discurso de Galt:

> El hombre en la cima de la pirámide intelectual es el que más contribuye en beneficio de todos los que están por debajo, pero no obtiene nada salvo una retribución material, no recibe de los demás ninguna recompensa intelectual que pueda sumarse al valor de su tiempo. El hombre que se encuentra abajo, que si lo dejáramos solo se moriría de hambre debido a su irremediable ineptitud, en nada contribuye a los que están por encima de él, pero obtiene el beneficio de todos esos cerebros. Esa es la naturaleza de la «competición» entre los fuertes y

> los débiles de intelecto. Ese es el modelo de «explotación» por el que habéis condenado a los fuertes.[439]

El camino de Rand desde la naturaleza al individualismo y la desigualdad también termina en un mundo dividido entre «las fuerzas que crean y las que descomponen». En cada sociedad, dice Roark, está el «creador» y el parásito «segundón», cada uno con su propia naturaleza y su propio código. El primero «permite al hombre sobrevivir». El segundo es «incapaz de sobrevivir».[440] Uno produce vida, el otro induce a la muerte. En *La rebelión de Atlas* la batalla se establece entre el productor y los «saqueadores» y «gorrones».

Encontrar a Rand con ese tipo de compañías no debería sorprendernos, porque ella y los nazis comparten el patrimonio del nietzscheanismo vulgar que siempre ha buscado la derecha radical, tanto en sus variantes libertarias como fascistas, desde comienzos del siglo XX. Como muestran sus dos biógrafos, Nietzsche ejerció una temprana influencia en Rand que ella nunca llegó a abandonar. Un familiar provocaba a Rand diciendo que Nietzsche «había tenido todas tus ideas antes». Cuando Rand llegó a Estados Unidos, *Así habló Zaratustra* fue el primer libro que compró en inglés. Con Nietzsche en la cabeza, se sintió inspirada para escribir en sus diarios que «el secreto de la vida» es que «no debes ser otra cosa que voluntad. Debes saber lo que quieres y hacerlo. Hay que saber lo que haces y por qué lo haces en cada minuto del día. Todo voluntad y todo control. ¡Manda todo lo demás al infierno!». Sus entradas incluían frecuentemente construcciones como «Nietzsche y yo pensamos» y «como dijo Nietzsche».[441]

Rand sentía fascinación por la idea del criminal violento como héroe moral, un transformador nietzscheano de todos los valores; según Burns, «encontraba en la criminalidad una metáfora irresistible del individualismo». Como una versión literaria de Leopold y Loeb, ideó una novela breve basada en el caso de un asesino que estranguló a una niña de doce años. El asesino, decía Rand, «nace con una conciencia maravillosa, libre, ligera, producto de la absoluta falta de instinto social o sentimiento gregario. No entiende, porque no tiene un órgano para entender, la necesidad, el sentido o la importancia de otra gente».[442] No es una mala descripción de la clase dominante de Nietzsche en *La genealogía de la moral*.

Aunque los defensores de Rand dicen que más tarde abandonó su fascinación por Nietzsche, hay demasiadas pruebas de su persistencia. Ahí está la figura del propio Roark: «Mientras garabateaba notas sobre la

personalidad de Roark», escribe Burns, «se dijo: "Mira lo que dice Nietzsche sobre la risa". La famosa primera frase del libro confirma esta conexión: "Howard Roark se rio"».[443] Y luego está *La rebelión de Atlas*, que Ludwig von Mises, una de las grandes eminencias de la economía libertaria, elogió de este modo:

> Tienes el coraje de contar a las masas lo que ningún político les contó: sois inferiores y todas las mejoras de vuestra condición, que sencillamente dais por supuestas, se las debéis al esfuerzo de hombres mejores que vosotros.[444]

Pero la influencia de Nietzsche marcó la escritura de Rand de una manera más profunda y emblemática a través de la trayectoria general de la derecha desde su nacimiento en el crisol de la Revolución francesa. Rand fue atea toda la vida y sentía una animadversión especial hacia el cristianismo, que llamaba «la mejor guardería posible para el comunismo».[445] Lejos de representar una tendencia herética dentro del conservadurismo, la declaración de Rand canaliza una tradición de sospechas derechistas sobre los efectos insidiosos de la religión, en particular del cristianismo, sobre el mundo moderno. Si bien muchos conservadores, desde 1789, acudieron al cristianismo y la religión como antídoto frente a las revoluciones democráticas de los siglos XVIII y XIX, una parte no insignificante de ellos vieron en la religión, o al menos en algún aspecto de ella, un aliado de la revolución.

Joseph de Maistre fue uno de los primeros. Era un católico extremo que vinculaba la Revolución francesa con los agrios disolventes de la Reforma. Con su exaltación de la «interpretación privada» de las Escrituras, el protestantismo allanó el camino para siglos de regicidios y revueltas originadas en las clases bajas.[446]

> Es desde la sombra de un claustro desde donde emerge una de las grandes lacras de la humanidad. Aparece Lutero; le sigue Calvino. La revuelta de los campesinos; la guerra de los Treinta Años; la guerra civil en Francia […] Los asesinatos de Enrique II, Enrique IV, María Estuardo y Carlos I; y finalmente, en nuestros días, y de la misma fuente, la Revolución francesa.[447]

Nietzsche, hijo de un pastor luterano, radicalizó este argumento presentando todo el cristianismo —y de hecho toda la religión occidental, desde el judaísmo— como una moralidad esclava, una revuelta psicológica de los inferiores contra sus superiores. Antes de que hubiera religión o incluso moralidad, existía el sentido y la sensibilidad de la clase dominante. El amo

miraba su cuerpo —su fuerza y su belleza, sus demostradas excelencias y reservas de poder— y veía y afirmaba que era bueno. Después miraba al esclavo y veía que era malo. El esclavo nunca se miraba: estaba consumido por la envidia y el resentimiento hacia su amo. Demasiado débil para actuar dejándose llevar por la rabia y el deseo de venganza, iniciaba una silenciosa pero letal revuelta mental. Decía que todos los atributos del amo —el poder, la indiferencia al sufrimiento, la crueldad irreflexiva— eran malvados. Se refería a sus propios atributos (mansedumbre, humildad, tolerancia) como algo bueno. E ideó una religión que consideraba el egoísmo y la preocupación por uno mismo un pecado, y la compasión y la preocupación por los demás, el camino hacia la salvación. Imaginó una fraternidad universal de creyentes, iguales ante Dios, y maldecía el orden del amo, que implicaba una excelencia desigualmente distribuida.[448] El residuo moderno de esa revuelta de esclavos, dice claramente Nietzsche, no se halla en el cristianismo, ni siquiera en la religión, sino en los movimientos decimonónicos a favor de la democracia y el socialismo.

> Otro concepto cristiano, no menos disparatado, ha penetrado de manera todavía más profunda en el tejido de la modernidad: el concepto de la «igualdad de almas ante Dios». Este concepto crea el prototipo de todas las teorías de la igualdad de derechos: la humanidad aprendió a tartamudear la proposición de la igualdad en un contexto religioso, y solo más tarde se transformó en moralidad: no es extraño que el hombre terminara tomándoselo en serio y llevándolo a la práctica a través de la política, la democracia, el socialismo.[449]

Cuando Rand critica el cristianismo como antecedente del socialismo, cuando clama contra el altruismo y el sacrificio como formas de invertir la verdadera jerarquía de valores, está alineándose con una corriente del conservadurismo que considera la religión no como un remedio, sino como un aliado de la izquierda. Y cuando busca, aunque sea de manera torpe, una moralidad alternativa en Aristóteles, está recapitulando el viaje de Nietzsche de regreso a la antigüedad, donde esperaba encontrar una moralidad de clase dominante que no estuviera teñida por los valores igualitarios de los órdenes inferiores.

Aunque la defensa antirreligiosa del capitalismo que realiza Rand podría parecer fuera de lugar en el actual orden político, habría que recordar el espectacular resurgimiento del interés por sus obras. Solo en 2008, se vendieron más de 800.000 ejemplares de sus libros; como señala Burns, «en la actualidad Rand está más presente en la cultura estadounidense que durante su vida». De hecho, se la cita regularmente como una influencia formativa para toda una generación de líderes republicanos: Burns la llama «la mejor

droga para entrar a vivir de forma definitiva en la derecha».[450] Se invoque o no su nombre, la presencia de Rand es palpable en la preocupación, cada vez más común en la derecha, de que hay algo siniestro en las instituciones y enseñanzas del cristianismo.

> Os lo ruego, buscad las palabras «justicia social» o «justicia económica» en la web de vuestra iglesia. Si las encontráis, corred lo más deprisa que podáis. «Justicia social» y «justicia económica» son las palabras clave. Ahora bien, ¿estoy aconsejando a la gente que deje su religión? Sí.

Esto lo dijo Glenn Beck en su programa de radio del 2 de marzo de 2010, tomando una posición contraria a prácticamente todas las corrientes de la fe cristiana: católica, episcopaliana, metodista, baptista, incluso la de su propia Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.[451]

Por sí sola, Rand tiene poca importancia. Es su resonancia en la cultura estadounidense —y las desagradables asociaciones que evoca esa resonancia— la que le proporciona algún interés. No se diferencia demasiado del «segundón» que describe Roark: «Su realidad no está en ellos, sino en algún lugar en ese espacio que separa a un cuerpo humano de otro. No es una entidad, sino una relación. […] El segundón actúa, pero la fuente de sus acciones está dispersa en todas las demás personas vivas».[452] Al parecer, por una vez sabía de lo que hablaba.

Pese a todo lo dicho respecto a Nietzsche y Aristóteles, todavía nos falta una pieza para resolver el rompecabezas: ¿cómo una personalidad tan mediocre, una segundona en toda regla, ha podido ejercer una influencia tan grande y prolongada en la cultura estadounidense?

Contamos con una amplísima literatura, de Melville a Mamet, dedicada al estafador y el embaucador, y resulta tentador ver a Ayn Rand como una de las muchas impostoras que periódicamente irrumpen en el panorama estadounidense. Pero hay que resistirse a esa tentación. Rand representa algo diferente, más perturbador. El estafador es un mentiroso que es capaz de descubrir la verdad de las cosas, a menudo mejor que los demás. Tiene que hacerlo: si va a desplumar a su presa, debe saber quién es la presa y qué le gustaría ser a su presa. El timador, que trabaja en un terreno situado entre la realidad y la fantasía, solo puede rizar el rizo si ya sabe lo que es el rizo. Pero Rand no quería rizar nada. El rizo era la realidad. ¿Qué más se podría decir? Incluso llevaba un imperdible en la solapa para recalcarlo: de oro y en forma de dólar, representaba la ostentación en su sentido más literal.

Desde el siglo XIX, ha sido tarea de la izquierda colocar a la civilización liberal frente al espejo de sus valores más elevados y decirle: «No te pareces. Presumes de creer en los derechos del hombre, pero solo respetas los derechos de propiedad. Afirmas defender la libertad, pero solo te refieres a la libertad de los fuertes para dominar a los débiles. Si quieres vivir conforme a tus principios, debes dar paso a su demiurgo. Si permites que los desposeídos asuman el poder, el ideal se hará realidad y la metáfora se materializará».

Rand creía que este encuentro entre el cielo y la tierra se podía organizar de otras maneras. En vez de rehacer el mundo a imagen del paraíso, buscaba el paraíso en una imagen del mundo. La transformación política no era necesaria. La transubstanciación era suficiente. Di unas palabras, mueve las manos y ya está: lo ideal es real, la metáfora material. Rand, una idealista del tipo más primitivo, tomó un siglo de dicotomías socialistas entre sus manos y las aplastó. No es raro que tantos la hayan acusado de intolerante: cuando el cielo y la tierra se acercan tanto, apenas queda espacio para el disentimiento.

Lejos de requerir explicación, su éxito se explica por sí mismo. Rand trabajaba en un terreno de pruebas típicamente estadounidense —junto a Richard Nixon y Ronald Reagan, junto a Steve Bannon y Glenn Beck—, donde la basura logra gravitar y la estupidez se bendice. Ahí aprendió que los sueños no se hacen realidad. Son realidad. Convierte tu metafísica en chicle, y tu chicle será metafísica. A es A.

08
El príncipe como paria

«La década de 1960 se recuerda con razón como una época de disidencia cultural y turbulencia política, pero se cree, erróneamente, que en esos años la agitación solo venía de la izquierda», escribe George Will en el prólogo a una reedición de *The Conscience of a Conservative* de Barry Goldwater.[453] Hace varios decenios, una afirmación de este tipo habría provocado miradas de perplejidad, si no burlas y abucheos. Pero en el tiempo que ha transcurrido desde entonces, la publicación de multitud de libros que defienden la idea de que la mayor parte de los cambios políticos del último medio siglo han venido de la derecha ha llevado a los historiadores a revisar la opinión popular que se tenía sobre los Estados Unidos de posguerra, incluida la década de 1960. El nuevo consenso se refleja en la frase inicial de Ronald Story y Bruce Laurie en *The Rise of Conservatism in America, 1945-2000*: «La cuestión central de la política estadounidense desde la Segunda Guerra Mundial es el surgimiento del movimiento conservador».[454] Pero, por alguna razón, George Will todavía siente que los suyos no son suficientemente apreciados y reconocidos.

Will no es el primer conservador que se sintió exiliado en su propio país. Una sensación de exclusión ha atormentado al movimiento desde el principio, cuando los emigrados huyeron de la Revolución francesa y Edmund Burke y Joseph de Maistre se hicieron cargo de su causa. Nacido a la sombra de la pérdida —de propiedades, posición, recuerdos, herencia, un lugar bajo el sol—, el conservadurismo sigue siendo una concentración de fugitivos. Incluso cuando está seguro de su posición, el conservador se escabulle. Ya sea instrumental o sincera, esta fusión de paria y poderoso es una de las fuentes de su atractivo. Como escribió William F. Buckley en la declaración fundacional de la *National Review*, la insignia de exclusión que lleva el conservador le ha convertido en «el chico de moda en la ciudad».[455]

Si bien John Locke, David Hume y Adam Smith son a menudo citados por los defensores más amables del conservadurismo como las figuras más destacadas del movimiento, sus textos no pueden explicar lo que resulta verdaderamente peculiar del conservadurismo: que, quizá por primera vez en la historia, una clase dominante basa su reivindicación en el victimismo. Los guardianes de Platón eran sabios; el rey de Tomás de Aquino era bueno; el soberano de Hobbes era eso: soberano. Pero la mejor defensa de la monarquía que Maistre podía esgrimir era que su aspirante a rey había asistido a «la terrible escuela de la desdicha» y «sufrido en la dura escuela de la adversidad».[456] Maistre tenía buenas razones para ejercer esta defensa: hacer de plebeyo, ahora lo sabemos, es un arma esencial para el arsenal conservador. Aun así, es una defensa confusa. Después de todo, si la principal oferta que un príncipe puede poner sobre la mesa es que en realidad es un pobre, ¿por qué no poner directamente a un pobre?

Los conservadores no nos han pedido que les obedezcamos, sino que sintamos pena por ellos, o que los obedezcamos porque sentimos pena por ellos. Rousseau fue el primero en articular una teoría política de la pena, y por eso le han llamado el «Homero de los perdedores».[457] Pero ¿no tiene Burke, con su recargado relato sobre María Antonieta, también derechos sobre ese título?[458]

María Antonieta era una especie peculiar de perdedora, una persona que lo tenía todo y que, de pronto, se encontró sin nada. Burke veía en su caída un arquetipo de la tragedia clásica: un ser superior derribado por la fortuna. Pero, en la tragedia, lo máximo a lo que puede aspirar un héroe es a entender su destino: la rueda del tiempo no se puede revertir; el sufrimiento no se puede deshacer. Los conservadores, sin embargo, no se conforman con la iluminación. Quieren la restauración, una oportunidad que asoma entre las nuevas fuerzas de la revolución y la contrarrevolución. Presentándose como víctimas, se convierten en los últimos modernos, hábiles competidores en un mercado donde los derechos y sus recortes son bienes preciados.

Los reformistas y los radicales deben convencer a los subordinados y los desposeídos de que tienen derechos y poder. Los conservadores son diferentes. Han sido agraviados y sienten que tienen derecho —se sienten agraviados porque creen que tienen derecho—, y están convencidos de la justicia de su causa y de la inevitabilidad de su triunfo. Pueden jugar a la víctima y al triunfador con una convicción y destreza que el subalterno solo puede imaginar. Eso los hace formidables solicitantes de nuestra lealtad y

afecto. Seamos ricos, pobres o de clase media, el conservador es, como dijo Hugo Young de Maggie Thatcher, uno de nosotros.[459]

Pero ¿cómo nos convencen de que somos uno de ellos? Haciendo que el privilegio se vuelva democrático y la democracia aristocrática. El conservador no defiende el Antiguo Régimen; habla en nombre de los viejos regímenes en la familia, la fábrica, el campo. Allí, los hombres comunes, y a veces también las mujeres, consiguen interpretar el papel de pequeños señores y señoras que supervisan a sus subalternos como si todos pertenecieran a un Estado feudal. Mucho antes de que Huey Long gritara «Todo el mundo es un rey», un tipo de demócrata más ambiguo decía virtualmente las mismas palabras, aunque con un resultado diferente: la promesa de la democracia es gobernar a otro ser humano de forma tan completa como un monarca gobierna a sus súbditos. La tarea del conservadurismo se vuelve clara: rodear esos viejos regímenes con cercados y puertas para protegerlos de intrusos entrometidos como el Estado y los movimientos sociales, y sermonear sobre la movilidad, la innovación, la libertad y el futuro.

Conseguir que los privilegios sean tolerados es un proyecto permanente del conservadurismo, pero cada generación debe adaptar ese proyecto para que encaje en el contexto de su época. El desafío de Goldwater aparecía ya en el título de su libro: demostrar que los conservadores tenían conciencia. No un corazón —arremetió contra Eisenhower y Nixon por intentar demostrar que los republicanos eran compasivos—[460] o un cerebro, de lo cual liberales como John Stuart Mill o Lionel Trilling han dudado, sino una conciencia. Los movimientos políticos a menudo deben convencer a sus seguidores de que pueden tener éxito, de que su causa es justa y sus líderes perspicaces, pero pocas veces deben probar que la suya es una marcha que tiene sus propias luces internas. Goldwater pensaba de otro modo: para atraer a nuevos votantes y congregar a los fieles, el conservadurismo tenía que establecer su idealismo e integridad, su absoluta independencia de la demanda y la riqueza, del privilegio y el materialismo, es decir, de la propia realidad. Si cambiaran la realidad, los conservadores tendrían que divorciarse de ella, al menos tal como la entendían.[461] Desde este punto de vista, no era muy diferente de Burke, que advertía que, aunque las clases dirigentes en Gran Bretaña tenían «un gran interés de conservación» frente a la amenaza jacobina y disponían de «grandes medios para ello», eran como un «artificiero […] incomodado por sus propias herramientas». Poseer enormes «recursos», concluía Burke, «puede suponer un obstáculo» para la lucha contra las revoluciones.[462]

En años recientes se ha puesto de moda presentar al republicano actual como un verdadero creyente que traicionó al conservadurismo abandonando su escepticismo natural y su moderado espíritu de adaptación. Según este argumento, Goldwater era independiente e irascible, y rechazaba toda ideología, que identificaba como algo estúpido (y soviético); Bush (como el neocon o el seguidor del Tea Party) es rígido y doctrinario, un ejecutor de reglas claras y verdades evangélicas. Pero el conservadurismo siempre ha sido un movimiento basado en un credo, aunque solo fuera para oponerse a los credos de la izquierda. «El otro lado tiene una ideología», declaró Thatcher. «Nosotros también debemos tener una».[463] Para contrarrestar a la izquierda, la derecha tiene que imitar a la izquierda. «Por pequeños que sean», escribió con admiración John C. Calhoun sobre los abolicionistas, «han adquirido mucha influencia gracias al camino que han seguido».[464]

Goldwater lo entendía. Durante la Gilded Age, los conservadores se habían opuesto a los sindicatos y a la regulación gubernamental invocando la libertad de los trabajadores para contratar con su empleador. Los progresistas respondieron diciendo que esa libertad era ilusoria: los trabajadores carecían de medios para contratar como deseaban; la verdadera libertad requería medios materiales. Goldwater estaba de acuerdo, solo que presentaba los mismos argumentos contra el New Deal: los impuestos altos quitaban a los trabajadores su salario, haciéndolos menos libres y menos capaces de ser libres. Conectando con John Dewey, preguntaba: «¿Cómo puede ser un hombre libre de verdad si se le niegan los medios para ejercer la libertad?».[465] Franklin Delano Roosevelt aseguraba que a los conservadores les importaba más el dinero que los hombres. Goldwater dijo lo mismo de los liberales. Al centrarse en el bienestar y los salarios, solo «miran el lado material de la naturaleza del hombre» y «subordinan todas las demás consideraciones a su bienestar material». Los conservadores, en cambio, tienen en cuenta «al hombre en su conjunto», y hacen de su «naturaleza espiritual» la «preocupación central» de la política, poniendo «las cosas materiales en el lugar que les corresponde».[466]

El aullido romántico contra el economismo del New Deal —similar al de la Nueva Izquierda— no fue una protesta contra la política o el gobierno; Goldwater no era libertario. Fue un intento de elevar la política y el gobierno, de dirigir la discusión pública hacia fines más nobles y gloriosos que la mera gestión de la comodidad y el bienestar material. A diferencia de la Nueva Izquierda, sin embargo, Goldwater no rechazaba la sociedad opulenta. En vez de eso, transformaba la adquisición de riqueza en un acto de autodefinición a

través del cual el hombre «poco común» podía distinguirse de la «masa indiferenciada».[467] Amasar riqueza no era solo ejercer la libertad a través de los medios materiales, sino también una forma de imponerse sobre los demás.

En su ensayo sobre el pensamiento conservador, Karl Mannheim sostenía que a los conservadores nunca les ha entusiasmado la idea de la libertad. Sin embargo, como la libertad es la lengua franca de la política moderna, los conservadores han tenido «un instinto lo bastante sensato como para no atacarla». En vez de eso, han hecho de la libertad la tapadera de la desigualdad, y de la desigualdad la tapadera de la sumisión. Las personas son desiguales por naturaleza, argumentan. La libertad exige que se les permita desarrollar sus dones desiguales. Una sociedad libre debe ser una sociedad desigual, compuesta de particulares radicalmente distintos y dispuestos de forma jerárquica.[468]

Goldwater nunca rechazó la libertad; de hecho, la celebraba. Pero hay pocas dudas de que la veía como representante de la desigualdad (o de la guerra, que él consideraba «el precio de la libertad»). Una sociedad libre protege las «diferencias absolutas con respecto a cualquier otro ser humano», determinando así el papel de la superioridad o la inferioridad. La «iniciativa y la ambición de los hombres poco comunes» —los más diferentes y excelentes de entre todos— son las que hacen grande a una nación. Una sociedad libre identificaría esos hombres en las más tempranas etapas de la vida y les proporcionaría los recursos necesarios para alcanzar la preeminencia. En oposición a aquellos que suscribían la «idea igualitaria de que cada niño debe recibir la misma educación», Goldwater defendía «un sistema educativo que ponga a prueba todos los talentos y promueva las ambiciones de nuestros mejores alumnos […], garantizándonos de ese modo el tipo de líderes que necesitamos para el futuro».[469]

Mannheim también argumentaba que los conservadores defienden a menudo al grupo —razas o naciones— en vez de al individuo. Las razas y las naciones tienen identidades únicas que, en nombre de la libertad, deben ser preservadas. Son los equivalentes modernos de los estados feudales. Tienen caracteres y funciones distintivas y desiguales. Gozan de privilegios diferentes y desiguales. La libertad es la protección de esos privilegios, que son la expresión externa del genio interior y único del grupo.[470]

Goldwater rechazaba el racismo (aunque no el nacionalismo). Pero, por mucho que lo intentara, cuando discutía sobre la libertad no podía resistirse a la llamada del feudalismo. Consideraba los derechos de los estados «la piedra angular» de la libertad, «nuestra principal defensa contra la violación de la

libertad individual» por parte del gobierno federal. En teoría, los estados protegían a los individuos y no a los grupos. Pero ¿quiénes eran esos individuos en 1960? Goldwater reclamaba que eran todos y cualquiera, que los derechos de los estados no tenían nada que ver con Jim Crow. Pero incluso se veía obligado a admitir que la segregación «es, hoy en día, la más llamativa expresión del principio» de los derechos de los estados.[471] La retórica de los derechos de los estados tendía un cordón alrededor del racismo blanco. Aunque seguramente era el punto más infame de la plataforma conservadora —al final, fue abandonado—, el argumento de Goldwater de los derechos de los estados encaja perfectamente en una tradición que ve en la libertad una forma de blindar la desigualdad y un sustituto del feudalismo masivo.

Goldwater salió derrotado por una amplia diferencia en la elección presidencial de 1964. Sus hijos y nietos acabarían ganando a lo grande, ampliando el círculo del descontento más allá de los blancos del Sur para incluir a maridos y mujeres, evangélicos y etnias blancas, y absorbiendo y transformando el léxico de la izquierda.[472] Adaptarse a la izquierda no hizo al conservadurismo estadounidense menos reaccionario, como tampoco el reconocimiento por parte de Maistre o Burke de que la Revolución francesa había cambiado para siempre el conservadurismo moderado en Europa conllevaba esa consecuencia. Más bien provocó que el conservadurismo se hiciera más flexible y exitoso. Cuanto más se adaptaba, más reaccionario se volvía.

Los cristianos evangélicos eran los reclutas ideales para la causa, pues usaban la carta del victimismo como una manera de rejuvenecer el poder de los blancos. «Es hora de que el pueblo de Dios salga del armario», declaró un telepredicador texano en 1980. Pero no era la religión lo que metía a los evangélicos en el armario; era la religión combinada con el racismo. Uno de los principales catalizadores de la derecha cristiana era la defensa de las escuelas privadas del Sur, que se crearon en respuesta a la desegregación. En 1970, cuatrocientos mil niños blancos asistían a estas «academias de segregación». Estados como Misisipi daban becas a los alumnos, y hasta que la administración Nixon eliminó la práctica, el IRS concedía desgravaciones fiscales a estas escuelas.[473] Según la Nueva Derecha y el pionero del correo directo Richard Viguerie, el ataque a esos subsidios públicos por parte de activistas de los derechos civiles y de los tribunales «fue la chispa que encendió la entrada de la derecha religiosa en la política real». Aunque el ascenso de las academias de segregación «a menudo coincidía en el tiempo

con la desegregación de los colegios que antes solo eran para blancos», escribe un historiador, sus abogados afirmaban defender a las minorías religiosas y no la supremacía blanca (inicialmente no sectarias, la mayoría de las escuelas se hicieron evangélicas con el tiempo). Su causa era la libertad, no la desigualdad. Eso sí, no la libertad de asociarse con blancos, como había reclamado la generación anterior a través de resistencias masivas, sino la libertad de practicar su asediada religión.[474] Era una hábil transposición. Con un solo gesto, los herederos de los dueños de esclavos se convertían en los descendientes de los baptistas perseguidos, y Jim Crow en una herejía que la Primera Enmienda debía proteger.

La derecha cristiana fue igualmente galvanizada por la reacción contra el movimiento feminista. El antifeminismo llegó tarde a la causa conservadora. A principios de la década de 1970, los defensores de la Enmienda de los Derechos Civiles (ERA, por sus siglas en inglés) todavía podían contar con el apoyo de Richard Nixon, George Wallace y Strom Thurmond; incluso Phyllis Schlafly describió la ERA como algo «entre inocuo y ligeramente útil». Pero en cuanto el feminismo llegó a «la arena sensible e intensamente personal de las relaciones entre los sexos», escribe la historiadora Margaret Spruill, las frases abstractas de la igualdad legal asumieron un significado más íntimo y concreto. Como hemos visto en el capítulo 2, la ERA provocó una contrarrevolución, dirigida por Schlafly y otras mujeres, que tenía una base tan popular y era casi tan diversa como el movimiento al que se oponía.[475] Esta contrarrevolución fue tan exitosa —no solo en desbaratar la ERA, sino en impulsar al Partido Republicano al poder— que parecía justificar la reivindicación feminista: si las mujeres podían ser tan efectivas como agentes políticos, ¿por qué no deberían estar en el Congreso o en la Casa Blanca?

Schlafly captó la ironía. Comprendió que el movimiento había despertado y encendido un deseo de poder en las mujeres que no podría sofocarse fácilmente. Si las mujeres eran reenviadas al exilio de sus casas, se tendría que considerar esa retirada no como una derrota, sino como una victoria más en la larga batalla por la libertad y el poder de las mujeres. Como hemos visto en el capítulo 2, Schlafly se describía a sí misma como una defensora de los derechos de las mujeres, no como su oponente. La ERA era una «ladrona de derechos de las mujeres», insistía, ya que eliminaba «el derecho de la mujer a ser mantenida y a que se mantenga a sus hijos menores de edad». Al centrar su argumento en «el derecho de la esposa en el matrimonio, en la casa», Schlafly refuerza la idea de que las mujeres, antes que nada, son esposas y madres; su única necesidad es la de la protección que aportan sus maridos. Al

mismo tiempo, describía esa relación utilizando el lenguaje liberal de los derechos de titularidad. «La mujer tiene derecho a la manutención» de su esposo, afirmó, tratando así a la mujer como una feminista demandante y a su marido como algo parecido al estado de bienestar.[476]

Como sus predecesores católicos de la Francia del siglo XVIII, la derecha cristiana se apropió no solo de las ideas, sino de los modos y costumbres de sus oponentes. Billy Graham sacó un álbum titulado *Rap Session: Billy Graham and Students Rap on Questions on Today's Youth*. Los evangélicos criticaron la cultura del narcisismo y luego la colonizaron. James Dobson, del Foco de la Familia, empezó como psicólogo infantil en la Universidad del Sur de California, compitiendo con el doctor Spock como autor de un exitoso libro sobre educación. Las bibliotecas evangélicas, según el historiador Paul Boyer, «promovían libros terapéuticos y de autoayuda que ofrecían consejos en el ámbito de las finanzas, las citas, el matrimonio, la depresión y la adicción desde una perspectiva evangélica». Lo más audaz de todo fue la versión cinematográfica del libro de Hal Lindsey *The Late Great Planet Earth*. Si bien el libro popularizó las profecías cristianas sobre el apocalipsis, la película la narraba Orson Welles, el auténtico chico malo del Frente Popular.[477]

Los casos más interesantes de apropiación de la izquierda por parte de la derecha, sin embargo, vinieron de las grandes empresas y de la administración Nixon. La clase empresarial consideraba el movimiento estudiantil como algo crucial. Utilizando un lenguaje moderno e informal, escribe la historiadora Bethany Moreton, los portavoces corporativos dejaron «sus trajes de cuadros en el armario» para vender el capitalismo como la esencia de la liberación, la participación y la autenticidad a la manera de los sesenta. Impresionados por las protestas contra la invasión de Camboya (y la posterior muerte de cuatro alumnos), estudiantes de Kent State formaron una división de Alumnos en Empresa Libre (SIFE, por sus siglas en inglés), una de las ciento cincuenta que había por todo el país. Financiaron una «Batalla de las Bandas», para la que un concursante escribió la letra siguiente:

> Sabes que nunca podría ser feliz
> Trabajando de nueve a cinco.
> Preferiría ser pobre toda la vida
> Que vivirla como una mentira.
> Si pudiera ahorrar dinero
> O quizá conseguir un préstamo,
> Podría montar un negocio
> Y salir adelante por mi cuenta.

Pequeños institutos empresariales se establecieron en los campus universitarios, donde presentaban al «empresario como una víctima y no como un matón». Las empresas llevaban sus tácticas gramscianas a los institutos. En Arkansas, el SIFE hacía pequeñas representaciones en las aulas basándose en la serie de la PBS *Free to Choose*, de Milton Friedman. En 1971, Arizona aprobó una ley que exigía a los graduados de instituto hacer un curso de economía para que, según el impulsor de la ley, tuvieran «algún cimiento en el que apoyarse» cuando se encontraran con «profesores colectivistas o socialistas». Veinte estados siguieron su ejemplo. Los alumnos de Arizona podían librarse de cursar la asignatura si aprobaban un examen que les pedía, entre otras cosas, unir la frase «intervención gubernamental en un sistema de libre empresa» con «es negativa para el mercado libre».[478]

Nixon, el más ambidiestro de los políticos, era un maestro en decir cosas que parecían de izquierda mientras avanzaba hacia la derecha. Él entendía que la mejor respuesta al movimiento de los derechos civiles no era defender a los negros frente a los blancos, sino convertir a los blancos en personas de etnia blanca cargadas con sus propias historias de opresión y necesitadas de sus propios movimientos de liberación. Ahora que los inmigrantes de Europa del sur y del este habían saltado al crisol de culturas y se habían vuelto blancos, Nixon y los revivalistas étnicos de la década de 1970 «proporcionaron a los estadounidenses de ascendencia europea un nuevo vehículo para hacer valer los derechos de ciudadanía en un momento en el que resultaba cada vez más ilegítimo reivindicar nada en nombre de la blancura de la piel», escriben el historiador Tom Sugrue y el sociólogo John Skrentny. Bajo la dirección de Nixon, el Partido Republicano quedó transformado en una versión de derechas de la máquina urbana demócrata. Los polacos y los italianos ocuparon cargos destacados en su administración, y Nixon hizo campañas vigorosas en barrios de blancos étnicos. Incluso llegó a decir ante un grupo de gente que «sentía que tenía sangre italiana». En ocasiones, los esfuerzos de Nixon iban más allá de lo simbólico —una propuesta de 1971 habría extendido la discriminación positiva a miembros de «algunos grupos étnicos, principalmente del este, centro y sur de Europa, así como a italianos, griegos y eslavos»—, pero en general se quedaban en algo retórico. Eso no los hacía menos potentes: el nuevo vocabulario de la etnicidad blanca contribuía a crear «un pasado idealizado de trabajo duro, disciplina, roles de género bien definidos y familias unidas», lo que proporcionaba un nuevo idioma para una nueva era (y para un régimen muy antiguo).

La madre de Barry Goldwater era descendiente de Roger Williams. Su padre, que se había convertido al episcopalismo, era descendiente de judíos polacos. Cuando Goldwater se presentó a la elección en 1964, Harry Golden bromeó: «Siempre supe que el primer judío en presentarse a presidente sería de la iglesia episcopal». Si la historia del conservadurismo puede servir de guía, quizá debería haberse presentado como judío.

09
En busca del imperio perdido

En 2000 dediqué parte del verano a entrevistar a William F. Buckley e Irving Kristol. Yo estaba interesado en las deserciones hacia la izquierda de intelectuales de derechas y quería oír lo que los padres fundadores del movimiento pensaban de sus hijos díscolos. A lo largo de nuestras conversaciones, sin embargo, quedó claro que Buckley y Kristol estaban menos interesados en esos exconservadores que en el triste estado del movimiento conservador y el incierto destino de Estados Unidos como imperio global. El fin del comunismo y el triunfo del libre mercado, me dijeron, eran armas de doble filo. Aunque representaban victorias conservadoras, esos acontecimientos habían hecho que Estados Unidos afrontara la era de la post-Guerra Fría mal equipado. Los estadounidenses poseían ahora el imperio más poderoso de la historia. Al mismo tiempo, estaban poseídos por una de las ideologías más antipolíticas de la historia: el libre mercado.

Según sus idealistas, el libre mercado es un orden armónico que garantiza una sociedad civil internacional de intercambio voluntario y que requiere del Estado poco más que la ocasional implementación de leyes y contratos. Para Buckley y Kristol, esta era una noción demasiado tibia sobre la cual fundar un orden nacional, y mucho menos un imperio global. No ofrecía la pasión y el impulso, la gravedad y la autoridad que el ejercicio del poder estadounidense requería de verdad, en casa y fuera. Alentaba la trivialidad y una política estrecha de miras, el interés propio sobre el interés nacional: no era la base más prometedora para lanzar un imperio. Además, los derechistas que estaban al mando del Partido Republicano no parecían darse cuenta de ello.

«El problema de que el conservadurismo ponga tanto énfasis en el mercado», me dijo Buckley, refrendando sin saberlo la teoría de lo sublime de Burke, «es que se vuelve bastante aburrido. Lo oyes una vez y ya dominas el

concepto. La perspectiva de dedicar tu vida a eso es horrible, aunque solo sea por lo repetitivo que resulta. Es como el sexo». El conservadurismo, añadió Kristol, «está tan influido por la cultura empresarial y la forma de pensar de las empresas que carece de cualquier imaginación política, la cual siempre ha sido, debo decirlo, propiedad de la izquierda». Kristol confesó un profundo anhelo por un imperio estadounidense: «¿Qué sentido tiene ser el país más grande y poderoso del mundo y no tener un papel imperial? Nunca antes había pasado en la historia de la humanidad. La nación más poderosa siempre tenía un papel imperial». Pero, continuaba, los imperios anteriores no eran «democracias capitalistas con un fuerte énfasis en el crecimiento y la prosperidad económica». A causa de su compromiso con el mercado libre, Estados Unidos carecía de la fortaleza y la visión para ejercer un poder imperial.

«Es una pena», se lamentaba Kristol. «Creo que lo natural sería que Estados Unidos […] desempeñara un papel mucho más dominante en los asuntos mundiales. En vez de lo que hacemos ahora, deberíamos imponernos y dar órdenes sobre lo que se debe hacer. La gente necesita eso. Hay muchas partes del mundo, África en particular, donde una autoridad dispuesta a recurrir al ejército podría marcar una gran diferencia, una saludable diferencia». Pero con un debate público moderado por contables, Kristol consideraba improbable que Estados Unidos asumiera el lugar que le correspondía como sucesor de los imperios del pasado. «Ahí está el Partido Republicano atándose las manos a sí mismo. ¿Para qué? ¿Para hacer recetas para los ancianos? ¿A quién le importa? Creo que es vergonzoso que […] la política presidencial del país más importante del mundo gire alrededor de las recetas para los ancianos. A los historiadores del futuro les resultará muy difícil creerlo. No es Atenas. No es Roma. No es nada».[479]

Desde el 11-S, he tenido muchas oportunidades de recordar esas conversaciones. El 11 de septiembre, nos contaron después, sacó a Estados Unidos de la paz y la prosperidad complacientes que se establecieron tras la Guerra Fría. Obligó a los estadounidenses a mirar más allá de sus fronteras, a comprender por fin los peligros que afronta una potencia mundial. Nos recordó las bondades de la vida cívica y el valor del Estado, poniendo fin a la fantasía de crear un mundo público a partir de actos privados de intercambio de intereses. Devolvió a nuestra aturdida cultura cívica una sensación de profundidad y seriedad, de ser algo «más grande que nosotros». Lo más decisivo de todo fue que proporcionó a Estados Unidos un propósito nacional coherente y un objetivo para el gobierno imperial. Un país que durante un

tiempo pareció reacio a asumir sus responsabilidades internacionales estaba ahora preparado, una vez más, para soportar cualquier carga y pagar el precio que hiciera falta por la libertad. Según este argumento, aquel cambio de actitud era bueno para el mundo. Presionaba a Estados Unidos para crear un orden internacional estable y justo. Y también era bueno para Estados Unidos. Nos obligaba a pensar en algo más que en paz y prosperidad, y nos recordaba que la libertad es una fe que exige lucha y no una cómoda percha.

Como cualquier momento histórico, el 11-S —no los ataques terroristas o el día en sí, sino la nueva ola de imperialismo que generó— tenía múltiples dimensiones. Parte de esta rejuvenecida cultura política imperial era producto de un ataque sorpresivo contra civiles y de los esfuerzos de los líderes estadounidenses por ofrecer cierta seguridad a una ciudadanía aprensiva. Otra parte fluía desde la subterránea economía política del petróleo; del deseo de las élites estadounidenses de garantizar el acceso a las reservas energéticas de Oriente Medio y Asia Central, y de utilizar el petróleo como un instrumento geopolítico. Pero si bien esos factores desempeñaron un papel en la determinación de la política estadounidense, no explican por completo la política y la ideología del momento imperial en sí. Para entender esa dimensión, debemos fijarnos en el impacto que tuvo sobre los conservadores estadounidenses el final de la Guerra Fría, con la caída del comunismo y el establecimiento del libre mercado como principio organizativo del orden doméstico e internacional. Porque fue la insatisfacción conservadora respecto a ese orden lo que impulsó, en parte, su esfuerzo para crear uno nuevo.

Como hemos ido constatando, el imperio que querían los conservadores ofrecía una solución demasiado fácil para los retos que afrontaba Estados Unidos. La renovación cultural y política que los conservadores imaginaban que produciría el 11-S resultó ser una quimera; no tardó en caer víctima de una ideología de libre mercado que no da muestras de dejarse abatir. El 11-S no logró —y de hecho no podía lograrlo— cumplir con el papel que le habían adjudicado los neocons del imperio.

Inmediatamente después de los ataques del World Trade Center y el Pentágono, intelectuales, políticos y analistas —no izquierdistas radicales, sino conservadores y liberales *mainstream*— lanzaron un audible suspiro de alivio, dando casi la bienvenida a los atentados como una salvación del miasma que Buckley y Kristol criticaban. El World Trade Center seguía ardiendo y los cadáveres allí enterrados apenas habían sido recuperados cuando Frank Rich anunció que «la pesadilla de esta semana, ahora lo vemos claro, nos ha despertado de un sueño decadente, si no frívolo, que ha durado

diez años». ¿Cuál era ese sueño? El sueño de la prosperidad, de superar los obstáculos de la vida con dinero. En la década de 1990, Maureen Dowd escribió que esperábamos «eliminar la grasa con dieta y ejercicio, las arrugas con colágeno y bótox, la piel colgante con cirugía, la impotencia con viagra, los cambios de humor con antidepresivos, la miopía con cirugía, el deterioro con la hormona del crecimiento humano, la enfermedad con investigación en células madres e ingeniería biológica». «Renovamos nuestras cocinas», observó David Brooks, «reequipamos nuestros sistemas de entretenimiento en casa, invertimos en mobiliario exterior, *jacuzzis* y barbacoas de gas, como si la opulencia pudiera liberarnos de la tragedia y la dificultad».**[480]** Esas conductas tenían terribles consecuencias domésticas. Para Francis Fukuyama, alentaban el «comportamiento autoindulgente» y la «preocupación por los pequeños asuntos de cada uno». También tenía repercusiones internacionales. Según Lewis «Scooter» Libby, el culto a la paz y la prosperidad encontró su expresión más genuina en la débil y dispersa política exterior de Bill Clinton, que hacía «más fácil para alguien como Osama bin Laden alzarse y decir de manera creíble: “Los estadounidenses no tienen arrestos para defenderse a sí mismos. No aceptarán tener víctimas para defender sus intereses. Son moralmente débiles”». Según Brooks, hasta el observador más distraído de la escena doméstica anterior al 11-S, incluido Al Qaeda, «podría haber concluido que Estados Unidos no era un país muy serio».**[481]**

Pero, según advirtieron muchos analistas, después de aquel día de septiembre la escena doméstica se transformó. América estaba «más movilizada, más consciente y por tanto más viva», afirmó Andrew Sullivan. George Packer escribió sobre «el estado de alerta, dolor, determinación e incluso amor» que había despertado el 11-S. «Lo que más temo ahora», confesaba Packer, «es un regreso a la normalidad que todos teóricamente buscamos». Para Brooks, «el miedo, tan prevalente en el país» desde el 11-S, era «purificador y expulsaba gran parte de la autoindulgencia de la pasada década». Reavivar el miedo eliminaba la ansiedad de la prosperidad, sustituyendo una emoción incapacitante por una pasión vigorizante. «Hemos cambiado las ansiedades de la opulencia por los miedos reales de la guerra».**[482]**

> Ahora la gente próspera que pasaba horas dudando sobre qué grifo Moen quedaría mejor en el fregadero de cobre de su rancho está repentinamente preocupada por si el agua que sale de las tuberías está envenenada. La gente que suspiraba por bolsos de Prada en Bloomingdales sufre escalofríos al ver maletas abandonadas en los aeropuertos. Estados Unidos, la dulce tierra de la libertad, está recibiendo un curso intensivo sobre el miedo.**[483]**

Después de los atentados, concluía Brooks, «la vida comercial parece menos importante que la vida pública. […] Cuando hay una lucha a vida o muerte, es difícil pensar en Bill Gates o Jack Welch como particularmente heroicos.[484]

Los escritores daban la bienvenida a la corriente moral que ahora recorría el cuerpo político. La describían como una energía palpitante de determinación pública y compromiso cívico, que restauraría la confianza en el gobierno —quizá, según algunos liberales, incluso autorizaría un renovado estado de bienestar— y produciría una cultura de patriotismo y cohesión, un nuevo consenso bipartidista, el final del sarcasmo y las guerras culturales, una presidencia más madura y elevada.[485] Según un reportero de *USA Today*, el presidente Bush se mostraba especialmente entusiasta con las posibilidades que ofrecía el 11-S, ofreciéndose a sí mismo y a su generación como la principal prueba del proyecto de renovación doméstica. «Bush ha dicho a sus asesores que cree que enfrentarse al enemigo es una oportunidad para que él y los otros *baby boomers* encarrilen su vida y demuestren el mismo tipo de valor y compromiso que sus padres mostraron en la Segunda Guerra Mundial». Y aunque el origen de la euforia de Christopher Hitchens podía haber sido estrictamente personal, su autodeclarada *schadenfreude* no lo era: «Quizá deba confesar que el pasado 11 de septiembre, tras experimentar toda la gama de emociones propia de los mamíferos, desde la ira hasta la náusea, también descubrí que otra sensación luchaba por imponerse. Al examinarla, y para mi sorpresa y placer, resultó que era excitación. Ahí estaba el enemigo más aterrador —la barbarie teocrática—a plena vista. […] Me di cuenta de que si la batalla continuaba hasta el último día de mi vida, nunca me aburriría procesándolo hasta las últimas consecuencias».[486] Con su aterrador espectáculo de miedo y muerte, el 11-S ofrecía a una cultura muerta o moribunda la oportunidad de volver a vivir.

Internacionalmente, el 11-S obligó a Estados Unidos a retomar el contacto con el mundo, a asumir la carga del imperio sin vergüenza ni confusión. Desde el principio, George Bush y Bill Clinton habían tanteado en la oscuridad en busca de una doctrina que guiase el ejercicio del poder estadounidense tras el colapso de la Unión Soviética, y ahora la misión de Estados Unidos estaba clara: defender a la civilización contra la barbarie, la libertad contra el terror. Como le dijo Condoleezza Rice al *New Yorker*: «Creo que la dificultad de definir un papel ha pasado. Creo que el 11 de septiembre fue uno de esos grandes terremotos que aclaran y agudizan. Los acontecimientos han cobrado un relieve mucho más claro». Una América que se consideraba perdida en las arenas movedizas del libre mercado, el

individualismo y el aislamiento era ahora llamada por la conciencia del mundo para que fuera más allá de sus fronteras y se comprometiera a soportar víctimas en nombre de un orden global que debía dirigir. Como concluyó el anterior subsecretario de Defensa de Clinton, «es improbable que los estadounidenses caigan de nuevo en la complacencia que marcó la primera década posterior a la Guerra Fría». Ahora entienden, en palabras de Brooks, que «el mal existe» y que «para conservar el orden, la gente buena debe ejercer el poder sobre la gente destructiva».[487]

Más de quince años después resulta difícil reproducir, y no digamos ya comprender, la mentalidad de ese momento. No solo porque desapareció muy rápidamente y el país recayó en su extraño y agrio partidismo antes de que hubiera terminado la primera legislatura de Bush. Lo que resulta más desconcertante es que tantos escritores y políticos pudieran dar la bienvenida a aquella matanza masiva como una oportunidad para expresar su aparente desprecio por la paz y prosperidad que la precedieron. El 12 de septiembre, uno podría haber esperado expresiones de tristeza por el estallido de burbujas económicas, culturales y políticas. En vez de eso, muchos vieron el 11-S como un juicio atronador y necesario para corregir la frivolidad y vacuidad de los años noventa. Tendríamos que remontarnos un siglo, hasta los días iniciales de la Primera Guerra Mundial, cuando «el gas de la ciénaga del aburrimiento y la vacuidad» que envolvían otro fin de siglo de libre comercio y globalización explotaron, para encontrar una situación similar.

Para entender este espíritu de alivio exuberante, debemos revisitar los días finales de la Guerra Fría, cuando las élites estadounidenses comprendieron por primera vez que Estados Unidos ya no sería capaz de definir su misión en función de la amenaza soviética. Aunque el final de la Guerra Fría desató una oleada de triunfalismo, también provocó una ansiosa incertidumbre sobre la política exterior estadounidense. Con la derrota del comunismo, muchos empezaron a hacerse preguntas. ¿Cómo debería definir Estados Unidos su papel en el mundo? ¿Dónde y cuándo debería intervenir en conflictos extranjeros? ¿De qué tamaño debería ser su ejército?

Detrás de estas cuestiones latía una profunda incomodidad sobre el tamaño y el propósito del poder estadounidense. Estados Unidos parecía sufrir un exceso de poder, que dificultaba a las élites formular principios coherentes para gobernar su uso. Como Richard Cheney reconoció en febrero de 1992, cuando servía como secretario de Defensa del primer presidente Bush: «Hemos ganado tanta profundidad estratégica que las amenazas a nuestra seguridad, ahora relativamente distantes, son más difíciles de definir». Casi

una década más tarde, Estados Unidos todavía parecía, a ojos de sus líderes, un gigante que se tambaleaba. Como señaló Condoleezza Rice durante la campaña presidencial del año 2000: «Estados Unidos ha encontrado extremadamente difícil definir su "interés nacional" en ausencia del poder soviético». Tan inseguras parecían las élites políticas sobre el interés nacional que un importante asesor en defensa de Clinton —y más tarde decano de la Kennedy School de Harvard— levantó al fin las manos derrotado, declarando que el interés nacional era cualquier cosa que «los ciudadanos, tras una deliberación adecuada, digan que es». Se trataba de una abdicación simplemente impensable en el reino de Hombres Sabios de la Guerra Fría.[488]

Cuando Clinton tomó posesión de su cargo, él y sus asesores observaron esta situación sin precedentes —en la que Estados Unidos poseía tanto poder que, en palabras del asesor de seguridad nacional de Clinton Anthony Lake, no existía ninguna «amenaza creíble a corto plazo para su experiencia»— y concluyeron que las principales preocupaciones de la política exterior estadounidense ya no eran militares sino económicas. Tras esbozar brevemente los diferentes peligros militares para Estados Unidos, el presidente Clinton declaró en un discurso de 1993: «Todavía debemos afrontar, *por encima de todo*, el desafío amorfo pero profundo que supone la manera en que la humanidad conduce su comercio». El gran imperativo de la era posterior a la Guerra Fría era organizar una economía global donde los ciudadanos del mundo pudieran comerciar a través de las fronteras. Para que eso ocurriera, Estados Unidos tenía que ordenar económicamente su casa —«la renovación empieza por casa», decía Lake— por medio de la reducción del déficit (en parte a través de recortes de gasto militar), la bajada de tipos de interés, el apoyo a la industria de la alta tecnología y la promoción de acuerdos de libre comercio. Como otros países también tendrían que realizar una dolorosa reparación económica, Lake concluyó que el principal objetivo de Estados Unidos era la «ampliación de la comunidad mundial libre de las democracias de mercado».[489]

La evaluación de Clinton de los desafíos que afrontaba Estados Unidos estaba parcialmente inspirada por el cálculo político. Acababa de ganar unas elecciones contra un presidente que no solo había llevado a Estados Unidos a la victoria en la Guerra Fría, sino que también había infligido una derrota asombrosa al ejército iraquí. Clinton, un gobernador sureño sin ninguna experiencia en política exterior —y además alguien que se había escabullido del reclutamiento—, concluyó que su victoria sobre Bush significaba que las

cuestiones de guerra y paz ya no importaban a los votantes estadounidenses como en otras épocas.[490]

Pero la visión de Clinton también reflejaba la convicción, común en la década de 1990, de que la globalización del mercado libre había socavado la eficacia del poder militar y la viabilidad de los imperios militares. La fuerza ya no era el único instrumento, ni el más efectivo, de la voluntad nacional. Ahora el poder basculaba sobre el dinamismo y el éxito de la economía de una nación y sobre el atractivo de su cultura. Como argumentaría Joseph Nye, el subsecretario de Defensa, el «poder blando» —el capital cultural que hacía que Estados Unidos fuera tan admirado por todo el globo— era tan importante para la preeminencia nacional como el poder militar. En lo que quizá fuera una novedad para un funcionario estadounidense, Nye invocó a Gramsci para defender que Estados Unidos solo mantendría su hegemonía si convencía —en vez de forzar— a los demás para que siguieran su ejemplo. «Si puedo conseguir que tú *quieras* hacer lo que quiero», escribió Nye, «entonces no tengo que obligarte a hacer lo que *no* quieres hacer».[491] Para mantener su posición en el mundo, Estados Unidos tendría que superar a otras economías nacionales, mientras aseguraba la extensión de su modelo de libre mercado y de su cultura pluralista. El peligro más grande que afrontaba Estados Unidos era que, al reformar su economía o al abusar de su superioridad militar, provocara el odio internacional. El problema no era que Estados Unidos no tuviera suficiente poder, sino que tenía demasiado. Para que el mundo fuera un lugar seguro para la globalización, Estados Unidos debía perder sus colmillos o, como mínimo, limitar suficientemente sus aspiraciones imperiales.

Para los conservadores, que habían anhelado y luego celebrado el fin del socialismo, la promoción de Clinton de una relajada prosperidad era un horror. La opulencia producía una sociedad sin dificultad ni adversidad. La satisfacción material producía una pérdida de profundidad social y política, una disminución de la determinación y el entusiasmo heroico. «En esa era de paz y prosperidad», escribiría David Brooks, «la principal comedia televisiva era *Seinfeld*, una serie que no trataba de nada». Robert Kaplan lanzaba una pulla detrás de otra contra los «sanos y bien alimentados» moradores de la «sociedad burguesa», demasiado consumidos en su propia comodidad y placer como para echar una mano —o empuñar un arma— en la tarea de hacer del mundo un lugar más seguro. «Las posesiones materiales», concluía, «alientan la docilidad».[492] A lo largo de la década de 1990, el principal elemento de queja intelectual en todo el espectro político era que Estados

Unidos no tenía una mentalidad lo bastante cívica o marcial, sus líderes y sus ciudadanos estaban demasiado distraídos por la prosperidad y la opulencia como para cuidar de sus instituciones heredadas, de las preocupaciones comunes y de la defensa mundial. El respeto por el Estado parecía disminuir, como la participación política y las actividades del voluntariado local.[493] De hecho, una de las señales más elocuentes del menguante imperativo de la Guerra Fría era el hecho de que la década de 1990 empezó y terminó con dos incidentes —la controversia Clarence Thomas-Anita Hill y la decisión del Tribunal Supremo en el caso de Bush contra Gore— que proyectaron una sospecha escandalosa sobre la institución política más venerada del país.

Para los neocons influyentes, la política extranjera de Clinton era todavía más execrable. No porque los neocons fueran unilateralistas y se opusieran al multilateralismo de Clinton, o porque fueran aislacionistas o realistas críticos con su internacionalismo y humanitarismo,[494] sino porque la política extranjera de Clinton, según ellos, obedecía en exceso a los imperativos de la globalización del libre mercado. Eso demostraba la rezumante decadencia que se había apoderado de Estados Unidos tras la derrota de la Unión Soviética, era señal de una debilitada fibra moral y un espíritu marcial perdido. En un influyente manifiesto publicado en 2000, Donald y Frederick Kagan apenas podían contener su desdén hacia «la feliz situación internacional que surgió en 1991», que «se caracterizaba por la extensión de la democracia, el libre comercio y la paz» y que «tan agradable le resultaba a Estados Unidos» debido a su amor por la «comodidad doméstica». Según Kaplan, «el problema de las sociedades burguesas» como la nuestra «es la falta de imaginación». La madre que lleva a sus hijos al fútbol, por ejemplo, que con tanta insistencia defienden tanto los republicanos como los demócratas, no se preocupa por el mundo más allá de sus estrechos límites. «La paz», se lamentaba, «es placentera, y el placer tiene que ver con la satisfacción monetaria». Puede obtenerse «solo a través de una forma de tiranía, por sutil y leve que sea». Borra la memoria del conflicto intenso, del desacuerdo robusto, el lujo de definirnos «en virtud de aquello a lo que nos enfrentamos».[495]

Aunque a menudo los conservadores tienen reputación de favorecer la riqueza y la prosperidad, la ley y el orden, la estabilidad y la rutina —todas las comodidades de la vida burguesa—, los críticos conservadores de Clinton lo odiaban por su persecución de estas virtudes. Las obsesiones de Clinton con el libre mercado delataban su falta de voluntad de abrazar el turbio mundo del poder y el conflicto violento, la tragedia y la ruptura. Su política exterior no era solo irrealista; era insuficientemente oscura y meditada. «Lo

llamativo del *zeitgeist* de los años noventa», se quejaba Brooks, «era la presunción de armonía. La idea que se tenía de aquella época era que ya no había conflictos importantes». Los conservadores prosperan en un mundo lleno de un mal misterioso y odios inimaginables, donde el bien está siempre a la defensiva y el tiempo es un valor precioso en la carrera cósmica contra la corrupción. Tratar con ese mundo exige coraje pagano y una virtud casi bárbara, cualidades que los conservadores prefieren a los bienes más prosaicos de la paz y la prosperidad.[496]

Pero había otra razón para la insatisfacción de los conservadores con la política exterior de Clinton. A muchos de ellos les parecía insuficientemente visionaria y consistente. Clinton, decían, era reactivo y actuaba de forma improvisada, en vez de ser proactivo y poderoso. Ni él ni sus asesores estaban dispuestos a imaginar un mundo en el que Estados Unidos diera forma a los acontecimientos, en vez de simplemente responder a ellos. Rompiendo una vez más con el estereotipo habitual de los conservadores como pragmáticos no ideológicos, figuras como Paul Wolfowitz, Libby, Kaplan, Perle, Frank Gaffney, Kenneth Adelman y los padres e hijos de Kagan y Kristol pedían una proyección del poder estadounidense más coherente ideológicamente, de tal manera que la «hegemonía benigna» de Estados Unidos pudiera extender «la zona de la democracia» en vez de solo extender el libre mercado. Querían una política exterior que fuera, según las palabras que Robert Kagan utilizaría más tarde para elogiar al senador Joseph Lieberman, «idealista pero no ingenua, preparada y dispuesta a usar la fuerza y comprometida con un ejército potente, pero también comprometida con utilizar el poder estadounidense para extender la democracia y hacer el bien en el mundo».

Ya en los comienzos de la primera administración Bush, los neocons insistían en que Estados Unidos debería, en palabras de Cheney, «dar forma al futuro, determinar el resultado de la historia» o, como dirían más tarde los Kagan, «intervenir de forma decisiva en cada región crítica» del mundo, «existiera o no una amenaza visible». Criticaban a los republicanos, que «en la estúpida década de los noventa», según Kagan, habían mostrado «hostilidad a la “construcción nacional” y aversión al “trabajo social internacional”, aferrándose a la estrecha creencia de que “los superpoderes no abren ventanas”».[497] Lo que añoraban esos conservadores era un Estados Unidos genuinamente imperial, no solo porque creían que eso haría que el país fuera más seguro o rico, y no solo porque pensaran que haría el mundo mejor, sino porque querían ver cómo su nación *construía* el mundo.

En el nivel más obvio, el 11-S confirmaba lo que los conservadores llevaban años diciendo: el mundo es un lugar peligroso, lleno de fuerzas hostiles que no se detendrán ante nada para conseguir que Estados Unidos caiga. De forma más decisiva, el 11-S dio a los conservadores una oportunidad de articular, sin vergüenza, la visión de la América imperial que habían nutrido silenciosamente durante décadas. A diferencia de los imperios pasados, este estaría guiado por una visión favorable, incluso benéfica, para la mejora mundial. Gracias a la idea estadounidense de juego limpio y propósito benevolente —a diferencia de Gran Bretaña o Roma, Estados Unidos no tenía intención de ocupar o tomar otros territorios—, este nuevo imperio no generaría la reacción que habían generado todos los imperios anteriores. Como escribió alguien en el *Wall Street Journal*, «somos un imperio atractivo, el imperio al que todo el mundo quiere unirse». En palabras de Rice: «Teóricamente, los realistas predicen que, cuando hay una gran potencia como Estados Unidos, no pasará mucho tiempo antes de que otra gran potencia se alce para desafiarla. Y creo que lo que vemos esta vez es que existe al menos una buena predisposición para mantener relaciones productivas y cooperativas con Estados Unidos, en lugar de una voluntad de desafiarlo».[498] Al crear un imperio, Estados Unidos ya no tendrá que responder a amenazas inmediatas ni «esperar a los acontecimientos mientras los peligros se acumulan», como señaló el presidente Bush en su discurso sobre el estado de la Unión en 2002. Ahora «daría forma al ambiente», anticiparía amenazas, pensaría no en meses o años sino en décadas, quizá siglos. Cheney, siguiendo el consejo de Wolfowitz, señaló por primera vez el objetivo fundamental a comienzos de los noventa: asegurarse de que ningún otro poder pudiera jamás desafiar a Estados Unidos y de que ningún poder regional alcanzara nunca la preeminencia en sus escenarios locales. El énfasis se ponía en lo preventivo y lo predictivo, para pensar en términos de «convertirse» más que en términos de «ser». Como dijo Richard Perle sobre Irak: «Lo esencial aquí no es centrarse en la oposición a Sadam, que no tiene ningún apoyo externo ni ninguna esperanza realista de eliminar ese régimen horrible, sino centrarse en lo que se podría crear».[499]

Para los conservadores, los dos años que pasaron después del 11-S fueron un tiempo embriagador, un momento en el que pudieron satisfacer, al mismo tiempo, su compromiso y su hostilidad hacia el mercado libre. Superada la parálisis provocada por la entumecedora política de la afluencia y la prosperidad, creían que podían contar con el beneplácito de la opinión pública para acudir a la llamada del sacrificio y el destino, la confrontación y el mal.

Con «peligro» y «seguridad» como nuevas palabras clave, Estados Unidos se vería de nuevo santificado sin necesidad de abrir las compuertas de la redistribución económica. Confiaban en que el 11-S y el imperio estadounidense resolverían al fin las contradicciones capitalistas; unas contradicciones que ya Daniel Bell había señalado hacía tiempo pero que solo se habían puesto de manifiesto tras la derrota del comunismo.

¿Cuánto cambian las cosas en un decenio y medio o, ya que estamos, en un par de años? Mucho antes de que Estados Unidos tuviera que, esencialmente, declarar la victoria e irse (es un decir) a casa, mucho antes de que George W. Bush dejara su cargo de manera vergonzante, y mucho antes de que la guerra en Afganistán demostrara ser mucho más dura de lo que el pueblo estadounidense podía aguantar, quedó claro que el imperio neocon descansaba sobre bases inestables. A finales de octubre y comienzos de noviembre de 2001, después de que varias semanas de bombardeos no lograran desalojar a los talibanes, los críticos empezaron a murmurar su temor de que la guerra en Afganistán se convirtiera en una repetición del avispero de Vietnam.[500] Tan pronto como se dieron cuenta de que la guerra de Irak no parecía ser el paseo que sus defensores habían dicho que sería, los demócratas empezaron a sondear con prudencia los límites de la crítica aceptable. Ya en la campaña presidencial de 2004, manifestar críticas a la guerra se convirtió en una especie de prueba de fuego para los candidatos demócratas.

Ninguno de estos críticos, por supuesto, desafiaría la precipitada premisa de las políticas de Bush —e incluso con Obama y ahora con Trump, muy pocos cuestionarían las premisas básicas del alcance global de Estados Unidos—, pero la aparición periódica de esos críticos, en particular en tiempos de problemas o derrotas, sugiere que la visión imperial solo es políticamente viable mientras la acompaña el éxito. Así debe ser: como la premisa central de la promesa imperial es que Estados Unidos puede controlar los acontecimientos, que puede determinar el resultado de la historia, la promesa se mantiene en pie o cae según el éxito o el fracaso. Ante cualquier sugerencia de que los acontecimientos están más allá del control del imperio, la visión imperial se desdibuja. De hecho, en marzo de 2002, bastó una semana de horribles baños de sangre en Israel y los territorios ocupados, y las resultantes acusaciones de que «Bush tocaba el violín en la Casa Blanca o Texas, haciendo de Nerón mientras Oriente Medio ardía», para que el imperio fuera cuestionado. En cuanto la violencia en Oriente Medio comenzó a escalar, incluso los defensores de la administración comenzaron a abandonar el barco, sugiriendo que cualquier invasión de Irak habría de posponerse

indefinidamente. En palabras de uno de los asesores de seguridad nacional de Reagan, «la paradoja suprema es que la mayor potencia que el mundo ha conocido se muestra incapaz de gestionar una crisis regional». El hecho, añadía el asesor, de que la administración se hubiera centrado de forma tan obsesiva «en Afganistán o Irak» —los dos grandes puestos avanzados de la confrontación imperial— mientras Oriente Medio ardía en llamas «reflejaba una arrogancia o una ignorancia terribles».[501]

Paradójicamente, en la medida en que la administración Bush evitaba los conflictos en los que podía fracasar, como el que había entre los israelíes y los palestinos, se veía obligada a abandonar la lógica imperialista que se había propuesto. La visión imperial neocon, que partía de la premisa de la capacidad de Estados Unidos para controlar los acontecimientos, no podía soportar el fracaso. Pero, al evitar el fracaso, los imperialistas se veían obligados a reconocer que no podían controlar los acontecimientos. Como el ex secretario de Estado Lawrence Eagleburger observó a propósito del conflicto entre Israel y Palestina, Bush se dio cuenta de que «meterse en ese lío sin posibilidades de conseguir ningún éxito era en sí peligroso, porque demostraría de hecho que no tenemos ninguna capacidad ahora mismo para controlar los acontecimientos o influir en ellos»[502] —precisamente la admisión que los neocons no se podían permitir—. Esta trampa no era un mero problema de lógica o consistencia: delataba la fragilidad esencial de la propia posición imperial.

Esa fragilidad también reflejaba la oquedad de la visión imperial de los neocons en lo referente a la política doméstica. Aunque los neocons veían el imperialismo como la contraparte cultural y política del mercado libre, nunca llegaron a entender —ni siquiera quince años más tarde— que la oposición conservadora al gasto gubernamental y el compromiso con las bajadas de impuestos hacen que a Estados Unidos le resulte difícil reunir las inversiones necesarias para la construcción nacional que requiere el imperialismo.

En el plano nacional, hay pocas pruebas que sugieran que la renovación política y cultural que había imaginado la mayoría de los analistas —el resurgimiento del Estado, el regreso del sacrificio compartido y de la comunidad, la profundización de la conciencia moral— llegara a producirse alguna vez, ni siquiera en los más embriagadores días posteriores al 11-S. De todos los incidentes que podrían citarse de esa época destacan dos. En marzo de 2002, veintidós senadores, entre ellos diecinueve demócratas, rechazaron estándares de mayor eficiencia en los combustibles de la industria automovilística, lo que habría reducido la dependencia del petróleo del Golfo

Pérsico. El republicano de Misuri Christopher Bond se sentía tan poco obligado a respetar las instituciones estatales en tiempos de guerra que afirmó en el Senado: «No quiero decirle a una madre de mi estado que no puede comprar un todoterreno porque el Congreso ha decidido que sería una mala elección». Todavía resultaba más elocuente la vulnerabilidad de los defensores de esos estándares ante los argumentos antiestado. John McCain, por ejemplo, enseguida se puso a la defensiva argumentando que el gobierno estaría interfiriendo con decisiones de mercado que correspondían a los ciudadanos. Tuvo que defender que «ningún estadounidense se verá obligado a conducir otro automóvil», como si eso hubiera sido una imposición aterradora en esta nueva era de sacrificio y solidaridad que imponían los tiempos de guerra.[503]

Unos meses antes, Ken Feinberg, director del Fondo de Compensación de las Víctimas del 11 de septiembre, anunció que las familias de las víctimas recibirían una compensación por sus pérdidas basada en parte en el salario que cada víctima estuviera ganando en el momento de su muerte. Tras los ataques del World Trade Center y el Pentágono, el Congreso había tomado la decisión inédita de asumir la responsabilidad de restituir a las familias de las víctimas. Aunque lo que impulsó esta decisión fue prevenir demandas millonarias contra la industria aeronáutica, muchos observadores la interpretaron como una señal de que se había instalado en el país un espíritu distinto: frente a la tragedia nacional, los líderes políticos rompían con la estricta visión de preeminencia del mercado característica de los años de Reagan y Clinton. Pero incluso ante la muerte, el mercado era el único idioma que los líderes estadounidenses sabían hablar. Abandonando la idea del sacrificio compartido, Feinberg optó por tablas actuariales para calcular los precios adecuados de compensación. La familia de una abuela de sesenta y cinco años que no estuviera casada y cobrase un salario de diez mil dólares al año —quizá alguien que trabajaba en una cocina cobrando el salario mínimo — obtendría trescientos mil dólares del fondo, mientras que la familia de un agente de Wall Street cobraría 3.870.064. Los hombres y las mujeres que murieron el 11-S no eran ciudadanos de una democracia; eran gente que cobraba dinero, y la distribución de las recompensas debía determinarse en función de eso. Prácticamente nadie —ni siquiera los analistas y políticos que denunciaron por otras razones los cálculos de Feinberg— criticaron este aspecto de la decisión.[504]

Incluso entre los militares, la ética del patriotismo y el destino compartido era secundaria frente a la ideología del mercado. En un artículo que salió en

octubre de 2001 en *The New York Times* y que pasó inadvertido, los reclutadores militares confesaban que todavía buscaban incitar a los alistados no con el reclamo del patriotismo o el deber, sino con la promesa de la oportunidad económica. Como dijo un reclutador: «Es lo mismo de siempre. No hacemos el numerito de "Ayuda a tu país"». Otro reclutador explicaba que, cuando el ocasional patriota entraba en una oficina de reclutamiento y decía que quería combatir, debía pedirle calma: «No todo es cuestión de luchar y bombardear. La cosa va de trabajo. De educación».[505] Los reclutadores admitían que seguían centrándose en inmigrantes y gente de color, asumiendo que era la falta de oportunidades de esos grupos lo que los llevaba al ejército. El objetivo que el Pentágono reconocía públicamente, de hecho, era incrementar el número de latinos en el ejército desde el 10% al 22%. Los reclutadores incluso cruzaban la frontera con México con promesas de ciudadanía automática para quienes quisieran empuñar armas en nombre de Estados Unidos. Según un reclutador de San Diego, «es una práctica más o menos común que algunos reclutadores vayan a Tijuana para distribuir panfletos, o en algunos casos buscan que alguien los ayude a distribuir información en el lado mexicano».[506] En diciembre de 2002, mientras Estados Unidos se preparaba para invadir Irak, el congresista demócrata Charles Rangel decidió abordar este tema de frente y propuso que se reanudara el reclutamiento obligatorio. Consciente de que los inmigrantes, la gente de color y los pobres asumían una carga militar muy superior a la que les correspondería por su peso demográfico, Ranguel argumentaba que Estados Unidos debería distribuir los costes domésticos del imperio de forma más igualitaria. Si los chicos blancos de clase media se veían obligados a empuñar las armas, afirmaba, la administración y sus defensores podrían pensárselo dos veces antes de ir a la guerra. La ley no fue a ninguna parte.

El hecho de que la guerra nunca comportara ese tipo de sacrificios para la población que normalmente apoyaba las cruzadas nacionales provocó una significativa preocupación entre las élites políticas y culturales. «El peligro, a la larga», escribió en el *Times* R. W. Apple, «es la pérdida de interés. Si gran parte de la guerra se lleva a cabo por comandos, diplomáticos y agentes de inteligencia que quedan fuera del alcance de la vista, ¿cómo una nación acostumbrada a décadas de fácil autoindulgencia podrá centrarse?». No mucho después de que declarara que la era de la ostentación y el brillo se había acabado, Frank Rich mostró públicamente su preocupación: «Nunca adivinarías que este es un país en guerra». Antes del 11-S, «la administración dijo que podíamos tenerlo todo». Desde el 11-S, la administración ha dicho

más o menos lo mismo. Un antiguo asesor de Lyndon Johnson le dijo al *New York Times*: «La gente tendrá que comprometerse con esto. Hasta ahora ha sido un esfuerzo del gobierno, y así debía ser, pero la gente no se ha comprometido».**[507]** Si la causa no se consagraba con sangre, los observadores temían que los estadounidenses no pusieran a prueba su compromiso ni profundizaran en su determinación.

En lo que quizá fue el espectáculo más extraño de toda la guerra, los líderes del país se encontraron buscando cosas que pudiera hacer la gente, no porque hubiera mucho que hacer, sino porque, sin algo que hacer, el ardor de los estadounidenses corrientes se enfriaría. Como se trataba de tareas innecesarias e imponerlas habría violado las normas de la ideología de mercado, lo que se les ocurrió al presidente y a sus colegas fue anunciar páginas web y números telefónicos gratuitos donde hombres y mujeres con iniciativa pudieran encontrar información sobre la forma de contribuir al esfuerzo de la guerra. El día después de su discurso sobre el estado de la nación, Bush declaró en Carolina del Norte: «Si escuchasteis el discurso de ayer, la gente decía: "Bueno, vaya, está bien, me ha llamado a la acción, ¿dónde miro?". Bueno, pues aquí: en usafreedomcorps.gov. O podéis llamar a este número. Parece que esté vendiendo algo, y lo estoy haciendo. Es lo correcto para Estados Unidos. 1-877-USA-CORPS». El gobierno no podía ni siquiera contar con que sus ciudadanos fueran a pagar por la llamada.**[508]**

10
Una criatura de la discriminación positiva

Hasta su muerte el 13 de febrero de 2016, Antonin Scalia había sido, junto con Clarence Thomas, el juez más conservador del Tribunal Supremo. También le gustaba la serie de televisión 24. «Chico, esas primeras temporadas…», le dijo a su biógrafo. «Me quedaba de pie hasta las dos de la madrugada porque llegaba al final de un episodio y decía: “No, tengo que ver el siguiente”». A Scalia le gustaba especialmente Jack Bauer, el protagonista de la serie que interpretaba Kiefer Sutherland. Bauer es un agente del gobierno en una unidad antiterrorista de Los Ángeles que desmonta conspiraciones de asesinatos en masa torturando a sospechosos, secuestrando a inocentes y ejecutando a compañeros. Rechaza el límite de la ley y combate en una guerra que tiene dos frentes: el terrorismo y la Constitución. Cada vez que violaba una regla o rompía un hueso, Scalia entraba en éxtasis.

> Jack Bauer salvó Los Ángeles. […] Salvó cientos de miles de vidas. […] ¿Vas a condenar a Jack Bauer? ¿La ley va contra él? ¿Algún jurado condenaría a Jack Bauer? No lo creo. Así que la cuestión es si de verdad creemos en esos absolutos. Y si deberíamos creer en esos absolutos.[509]

Sin embargo, Scalia pasó la mayor parte de su carrera como abogado, profesor y jurista insistiendo en que la Constitución es un absoluto en el que debemos creer, incluso cuando —especialmente entonces— nos dice algo que no queremos oír. La Constitución de Scalia no es una declaración reconfortante de propósito benevolente, fácilmente adaptable a nuestras cambiantes necesidades. Su Constitución está fría y muerta, sus prohibiciones y mandatos congelados en el tiempo. Frases como «castigo cruel e inusual» significan lo que significaban cuando fueron escritas en la Constitución. Si eso produce resultados discutibles —digamos, la ejecución de niños y de discapacitados mentales—, mala suerte. «No creo», escribió Scalia en el caso

de Nixon contra la Missouri Municipal League, «que evitar consecuencias desgraciadas sea una base adecuada para interpretar un texto».[510]

Scalia encontraba un placer especial en las consecuencias desgraciadas. Disfrutaba con la dificultad y le desagradaba cualquiera que la disminuyera o negara. En el caso de Hamdi contra Rumsfeld, una pluralidad del Tribunal sostuvo lo que Scalia pensaba que era una posición blanda sobre el poder ejecutivo en tiempos de guerra. El Tribunal decretó que la Autorización para el Uso de la Fuerza Militar, que aprobó el Congreso después del 11-S, permitía al presidente detener a ciudadanos estadounidenses de forma indefinida como «combatientes enemigos ilegales» sin juzgarlos en un tribunal legal. También declaró, sin embargo, que esos ciudadanos tenían derecho a un proceso justo y podían impugnar su detención ante algún tipo de tribunal.

Scalia estaba lívido. Insistió en que un gobierno en guerra, incluso tratándose de una guerra tan poco convencional como la guerra contra el terrorismo, solo tenía dos formas de detener a un ciudadano: juzgarlo ante un tribunal o suspender el principio de *habeas corpus*. En otras palabras: sigue las reglas del proceso legal o suspéndelas. Toma una posición; elige.

Pero el Tribunal evitó elegir, facilitándole la vida al gobierno y facilitándosela a sí mismo. El Congreso y el presidente podrían actuar como si el principio del *habeas corpus* se hubiera suspendido, pero sin tener que suspenderlo, gracias a un falso proceso legal en los tribunales militares. Más que el hecho de salirse de las líneas trazadas por la Constitución, lo que indignaba a Scalia era la mentalidad del tribunal de querer arreglarlo todo, su «misión de hacer que todo salga bien».[511]

La misión de Scalia, en cambio, era hacer que todo saliera mal. Una opinión de Scalia, por tomar prestada una frase de la periodista del *New Yorker* Margaret Talbot, era «el equivalente jurídico a destrozar una guitarra sobre el escenario».[512] Scalia declaró en una ocasión que el imperio de la ley era la ley de leyes —y eso hizo que algunos lo confundieran con un conservador estereotípico—, pero las leyes y sus imperios despertaban en él una emoción especial. Donde otros buscaban en ellas contrapesos para la estabilización o apoyos tranquilizadores, Scalia veía impedimentos emocionantes y barreras vertiginosas. Donde otros buscaban seguridad, Scalia anhelaba lo sublime. Las reglas y las leyes hacen la vida más dura, y más dureza lo es todo. «Ser duro y tradicional es una pesada cruz que soportar», le dijo a un reportero. *«Duresse oblige»*.[513]

Era esto, y no la fidelidad al texto o al conservadurismo como se entiende convencionalmente, lo que marcaba la idea fija que Scalia tenía de la jurisprudencia, y su aparente enamoramiento de Jack Bauer. Bauer nunca se pone las cosas fáciles; de hecho, se esfuerza en complicárselas todo lo posible. Se presenta voluntario para una misión suicida cuando ya existe alguien dispuesto a cumplirla (y probablemente mejor que él); se convierte en *yonqui* como parte de un plan increíblemente sofisticado para detener un acto de bioterrorismo; pone a su mujer y a su hija en peligro no una sino muchas veces, y luego se castiga por hacerlo. Odia lo que hace, pero lo hace de todas formas. Esa es su nobleza —algunos podrían llamarlo masoquismo— y la razón por la que llegaba al corazón de Scalia.

Por supuesto, es significativo que Scalia utilizara el camino que ofrecía más resistencias para alcanzar la máxima fidelidad a un texto antiguo y que Bauer alcanzara sus propósitos precisamente a través de la traición a ese texto. Pero no tanto como uno podría pensar: como hemos aprendido de los matrimonios de nuestros predicadores y políticos de derechas, a menudo la fidelidad solo es otra palabra con la que decir traición.

Scalia nació en Trenton, Nueva Jersey, en marzo de 1936, pero fue concebido el verano anterior en Florencia, Italia. (Su padre, un estudiante de doctorado en Lenguas Románicas en Columbia, había obtenido una beca para viajar allí con su mujer). «Odiaba Trenton», dijo Scalia; su corazón pertenecía a Florencia. Devoto de la ópera y la caza —«le encanta matar animales desarmados», observa Clarence Thomas—, a Scalia le gustaba ofrecer un perfil a lo Médici, de gran arte y gran crueldad. Salpimentaba sus decisiones con estilosas alusiones literarias e históricas. Antaño, disfrutaba diciendo a las audiencias, era un originalista demasiado «pusilánime» como para defender los cortes en las orejas y los latigazos como formas de castigo. Ya no. «Me he vuelto más viejo y cascarrabias», dijo, haciendo gala siempre de su desdén.[514]

Cuando Scalia tenía seis años, sus padres se trasladaron a la zona de Elmurst, en Queens. A menudo se atribuye su inextinguible conservadurismo a la estricta educación católica italiana que recibió allí; aludiendo a Burke, lo llamó su «pequeño pelotón». Fue al instituto Xavier, un centro jesuita de Manhattan, y a Georgetown, una universidad jesuita de Washington, D. C. En su primer año en Georgetown, los alumnos de último curso votaron al senador Joseph McCarthy como estadounidense del año.[515]

Pero Scalia llegó a su etnicidad y religión con una actitud determinada, que prestaba a su ideología un tono desafiante. Decía que no había entrado en Princeton, su primera elección, porque «era un chico italiano de Queens y no

encajaba». Más tarde, cuando el Congreso Vaticano II liberalizó la liturgia y las prácticas de la Iglesia, lo que incluía a la iglesia de su barrio a las afueras de Washington, D. C., insistía en llevar a sus siete hijos a kilómetros de distancia para poder oír la misa del domingo en latín. Más adelante, en Chicago, hizo lo mismo, solo que esta vez con nueve niños a rastras. Comentando cómo él y su mujer lograron educar a hijos conservadores durante los años sesenta y setenta —no había vaqueros en la casa de los Scalia— dijo:

> Se criaban en una cultura que no apoyaba nuestros valores, eso es claramente cierto. Pero nos ayudaba el hecho de ser una familia tan grande. Teníamos nuestra propia cultura… Lo primero que tienes que enseñar a tus hijos es lo que mis padres me decían todo el tiempo: «No eres todos los demás. […] Tenemos nuestros propios criterios, que no son los criterios del mundo en todos los aspectos, y cuanto antes lo sepas mejor».[516]

El conservadurismo de Scalia, al final, es menos un pequeño pelotón que una contracultura a la manera de Thoreau, una retirada y un rechazo a la corriente dominante similares a los de las comunidades y grupúsculos *hippies* que intentaba mantener a raya. No es un conservadurismo de la tradición o la herencia: sus padres solo tuvieron un hijo, y su suegra se quejaba a menudo de tener que viajar kilómetros y kilómetros para encontrar una iglesia de verdad. «¿Por qué nunca vivís cerca de las iglesias?», preguntaba a Scalia y a su mujer.[517] Es un conservadurismo de invención y elección, al que da forma el espíritu de rebelión que tanto detestaba —o creía odiar— en la cultura en general.

En la década de 1970, cuando daba clase en la Universidad de Chicago, a Scalia le gustaba terminar el semestre leyendo *A Man for All Seasons*, la obra de Robert Bolt sobre Tomáss Moro. Aunque el antiautoritarismo de la obra parecería desentonar con el conservadurismo de Scalia, su protagonista, al menos tal como lo retrata Bolt, no lo hacía. Literalmente más católico que el papa, Moro es un verdadero creyente en la ley que se niega a comprometer sus principios a fin de acomodarse a los deseos de Enrique VIII. Paga por su integridad con su vida.

La biógrafa de Scalia introduce este detalle con un comentario revelador: «Sin embargo, incluso cuando en su mediana edad Scalia desarrolló una visión más rígida de la ley, todavía tenía estallidos de idealismo».[518] Ese «sin embargo» está mal puesto. La rigidez de Scalia no se oponía a su idealismo; era su idealismo. Su lectura ultraconservadora de la Constitución no reflejaba ni cinismo ni convencionalismo; la ortodoxia y la piedad eran,

para él, la esencia de la disidencia y la iconoclastia. Ninguna acusación le apenaba más que la afirmación, repetida a conciencia en sus Conferencias Tanner de 1995 en Princeton, de que su filosofía es «rígida», «poco imaginativa», «pedestre», «insulsa», «estrecha» y «empecinada».[519] Puedes decir que es un cabrón o un gilipollas, un perro del infierno o un radical con toga. Pero no digas que es solo un tipo trajeado.

La filosofía sobre la interpretación constitucional de Scalia —que se ha denominado originalismo, significado original o significado público original — se confunde a menudo con la intención original. Mientras que el primer grupo de originalistas de la década de 1970 afirmaba que el Tribunal debía interpretar la Constitución según las intenciones de los que la redactaron, originalistas posteriores como Scalia reformularon prudentemente ese argumento en respuesta a las críticas que recibió. Las intenciones de un solo autor son a menudo imposibles de conocer, y en el caso de que haya muchos autores son prácticamente indeterminadas. ¿Y cuáles son las intenciones que deberían contar?, ¿las de los 55 hombres que escribieron la Constitución?, ¿las de los 1.179 que la ratificaron?, ¿o las del número aún mayor de hombres que votaron a los hombres que la ratificaron? Desde el punto de vista de Scalia, no son las intenciones las que nos gobiernan. Es la Constitución, el texto tal como se escribió y se reescribió a través de las enmiendas. Ese es el objeto propio de la interpretación.

Pero ¿cómo hace uno para recuperar el significado de un texto que puede pasar de una generalidad aterradora en una frase («el poder ejecutivo se encomienda a un presidente») a una precisión anodina («los presidentes ocuparán su cargo durante cuatro años») en la siguiente? Buscando el significado público de las palabras en la época en que se adoptaron, contesta Scalia. Uno debe investigar cómo se utilizaban: a través de diccionarios, de otros usos en el texto, de obras influyentes de la época. Se ha de tener en cuenta el contexto en que se pronunciaron y cómo se recibieron. A partir de estas fuentes, uno construye un universo limitado de significados posibles. Las palabras no significan una sola cosa, concede Scalia, pero tampoco significan cualquier cosa. Los jueces no deberían leer la Constitución ni de forma literal ni de forma demasiado libre, sino «razonablemente». Es decir, de modo que cada palabra o frase se construya «para que contenga todo lo que con justicia quiere decir». Y después, de un modo u otro, aplicar ese significado a nuestros propios tiempos, muy diferentes.[520]

Scalia justificaba su originalismo por dos razones, ambas negativas. En una democracia constitucional corresponde a los representantes electos hacer

las leyes, y a los jueces interpretarlas. Si a los jueces no los obliga el modo en que se entendía la ley (incluida la Constitución) en el momento de la promulgación —si se guían por su propia moral o por sus propias interpretaciones de la moral del país—, ya no son jueces sino legisladores, y a menudo legisladores no electos. Al atar al juez a un texto que no cambia, el originalismo ayuda a conciliar la revisión judicial con la democracia y nos protege del despotismo judicial.

Si la primera preocupación de Scalia era la tiranía en el estrado, la segunda era la anarquía en el estrado. Cuando abandonamos la idea de una Constitución que no cambia, dice, abrimos las puertas a cualquier modo de interpretación. ¿Cómo vamos a entender una Constitución que evoluciona?, ¿consultando las encuestas, la filosofía de John Rawls, las enseñanzas de la Iglesia católica? Si la Constitución cambia siempre, ¿qué límites podemos imponer a lo que se considera como una interpretación aceptable? Ninguno, dice Scalia. Cuando «cada día» es «un nuevo día, la ley» deja de ser ley.[521]

Esta mezcla de tiranía y anarquía no es una fantasía ociosa, insisten Scalia y otros originalistas. En su opinión, durante una época breve y terrible —desde el Tribunal Warren de los años sesenta al Tribunal Burger de los setenta— fue una realidad. En nombre de una «Constitución viva», jueces de izquierda rehicieron (o intentaron rehacer) el país a imagen y semejanza de ellos mismos, forzando una agenda de bienestar, liberación sexual, igualdad de género, integración y relativismo moral. Antiguas palabras adquirieron nuevas implicaciones e insinuaciones: de pronto, el «debido proceso legal» entrañaba «derecho a la intimidad» y palabras en clave sobre el control de natalidad y el aborto (y más tarde sobre el sexo homosexual); «igual protección legal» requería un hombre un voto; la prohibición de «registros y requisas no razonables» significaba que las pruebas obtenidas de forma ilegal por la policía no podían admitirse en un juicio; la proscripción del «establecimiento de una religión» prohibía el rezo escolar. Con cada ley que derogaba y con cada derecho que descubría, el Tribunal parecía inventar un nuevo terreno de actuación. Era un carnaval constitucional, en el que se exhibían teorías exóticas sobre la adjudicación con libidinoso abandono. Para los originalistas, lo más escandaloso de esta revolución desde arriba —más allá de los valores de izquierda que endosaba a la nación— era el alejamiento radical del Tribunal respecto de la forma en que tradicionalmente justificaba sus decisiones al anular leyes.

Antes del Tribunal Warren, decía Scalia, o en los años veinte (nunca está totalmente claro cuándo se empezaron a pudrir las cosas), todo el mundo era

originalista.[522] Eso no es del todo cierto. Las construcciones expansivas del sentido constitucional son tan viejas y augustas como la propia fundación. Y la autoconciencia teórica que Scalia y sus seguidores pusieron sobre la mesa es un fenómeno decididamente del siglo XX. Scalia, de hecho, a menudo parece un estudiante de Literatura Comparada de en torno a 1983. Dice que es «triste» que «los jueces estadounidenses no tengan una teoría inteligible sobre lo que más hacemos», y «todavía más triste» que a la profesión legal «en general […] no le preocupe que no tengamos una teoría inteligible».[523]

Los conservadores se burlaban de ese fetichismo de la teoría y lo presentaban como señal de una clase dirigente ingenua y sin destreza; incluso un originalista confeso como Robert Bork concedía que «instituciones legales seguras de sí mismas no requieren que hablemos tanto de ellas». Pero Scalia y Bork construyeron sus ideas en lucha contra una jurisprudencia liberal que era autoconsciente y teórica, y como tantos de sus predecesores de derecha, terminaron pareciéndose más a sus enemigos que a sus amigos. Bork, de hecho, admite libremente que no buscaba guía en Joseph Marshsall o Joseph Story —los tradicionales grandes nombres de la revisión judicial—, sino en Alexander Bickel, acaso el más autoconsciente de los teóricos liberales del siglo XX, que «me enseñó más que nadie sobre este tema».[524]

Como muchos originalistas, Scalia afirmaba que su jurisprudencia no tenía nada que ver con su conservadurismo. «Me esfuerzo en evitar que mis opiniones religiosas, políticas o filosóficas influyan en mi interpretación de las leyes». Pero también dijo que había aprendido de sus profesores de Georgetown a «no separar tu vida religiosa de tu vida intelectual. No están separadas». Solo meses antes de que Ronald Reagan lo nominara para el Tribunal Supremo en 1986, admitió que sus opiniones legales se veían «inevitablemente afectadas por percepciones morales y teológicas».[525]

Y, de hecho, en la gramática profunda de sus opiniones late un conservadurismo que, si bien tiene poco que ver con impulsar los intereses inmediatos del Partido Republicano, tiene todavía menos que ver con evitar los peligros de la tiranía y la anarquía judicial. Es un conservadurismo que habría sido reconocible para los darwinistas sociales de finales del siglo XIX y que mezcla lo premoderno y lo posmoderno, lo arcaico y lo avanzado. No se encuentra en los lugares obvios —las opiniones de Scalia sobre el aborto o los derechos de los gais— sino en una opinión discrepante respecto de un lugar muy poco propio de Scalia: el campo de golf.

Casey Martin era un campeón de golf que a causa de una enfermedad degenerativa ya no podía recorrer los dieciocho hoyos de un campo de golf.

Después de que el PGA Tour rechazara su petición de utilizar un carrito de golf en la ronda final de un torneo clasificatorio, un tribunal federal emitió una orden, a partir de la Ley de Estadounidenses con Minusvalías (ADA), que permitía que Martin utilizara el carro. El Título III de la ADA estipula que «ningún individuo será discriminado por su minusvalía en el disfrute pleno e igual de los bienes, servicios, privilegios, ventajas o acomodaciones de cualquier lugar público por cualquier persona que posea, arriende o gestione un lugar público». Cuando el caso llegó al Tribunal Supremo en 2001, las cuestiones legales se reducían a: ¿tiene Martin derecho a las protecciones del Título III de la ADA? ¿Permitir que Martin utilice un carro «alteraría de forma fundamental la naturaleza» del juego? El fallo, 7 a 2 favorable a Martin —con Scalia y Thomas en desacuerdo—, decía sí a la primera pregunta y no a la segunda.

Al responder la primera pregunta, el Tribunal debía enfrentarse a las afirmaciones del PGA de que operaba en «un lugar de exhibición o entretenimiento» en vez de en un «lugar público»; que solo los clientes de ese entretenimiento tenían derecho a las protecciones del Título III; y que Martin no era un cliente sino un proveedor de entretenimiento. El Tribunal era escéptico respecto a las dos primeras afirmaciones. Pero aunque fueran ciertas, decía el Tribunal, Martin seguiría protegido por el Título III debido a que, de hecho, era un cliente del PGA: él y otros competidores tenían que pagar 3.000 dólares para participar en el torneo. Algunos clientes pagaban para ver el torneo, otros para competir en él; la PGA no podía discriminar a ninguno de ellos.

Scalia estaba furioso. «Me parece bastante increíble», explotó, que la mayoría trate a Martin como «cliente de la “competición”», en vez de como competidor. La PGA vendía entretenimiento, el público pagaba por ello y los golfistas lo proporcionaban. Martin era tan cliente como un actor que acude a una convocatoria abierta de *casting*. Era un empleado, o un empleado potencial, y por tanto no podía apelar al Título III de la ADA, que trataba sobre los lugares públicos, sino, en todo caso, al Título I, que trataba sobre el empleo. Pero Martin no dispondría de ese recurso, admitió Scalia, porque era básicamente un contratista independiente, una categoría que no entraba en el ADA. Así que Martin acabaría en una tierra de nadie legal, sin ninguna protección de la ley.

En la sugerencia de la mayoría de que Martin era un cliente y no un competidor, Scalia veía algo peor que una opinión errónea. Veía una amenaza al estatus de los atletas en todas partes, ya que su talento y excelencia se

verían menoscabados por la candorosa decisión del Tribunal, y también una amenaza a la idea de la competición de forma más general. Era como si los rivales homéricos de la Antigua Grecia fueran arrancados de sus juegos viriles y obligados a caminar por los pasillos de una *boutique* moderna.

Los juegos tenían un valor especial para Scalia: son el espacio donde gobierna la desigualdad. «La naturaleza del deporte competitivo es la medida de la excelencia distribuida de forma desigual», escribió. Esa desigualdad es lo que «determina los ganadores y los perdedores». En el fragor de la competición no podemos esconder nuestra superioridad o inferioridad, nuestra excelencia o falta de adecuación. Los juegos hacen que nuestra naturaleza desigual resulte evidente para el mundo; celebran «la irregular distribución de los dones de Dios».

En la transposición que hacía el Tribunal de competidor a cliente, Scalia veía la entrada forzosa de la democracia (una «revolución», realmente) en esta anticuada reserva. Con una «determinación digna de *Rebelión en la granja*» —sí, Scalia llega hasta ahí— el Tribunal ha destruido nuestra única oportunidad de ver lo desiguales que somos en realidad, de qué manera injusta Dios ha elegido repartir sus dones entre nosotros. «El año era 2001», dice la última frase de la opinión discrepante de Scalia, «y “todo el mundo era por fin igual”».

Como los darwinistas sociales y Nietzsche, Scalia era demasiado moderno, incluso posmoderno, como para suspirar por el mundo perdido de las certezas medievales. La modernidad ha visto correr demasiado flujo como para sostener la creencia en el estatus hereditario. Las marcas de agua del privilegio y la privación ya no son visibles a simple vista; deben ser identificadas, una y otra vez, a través de la lucha y la competición. De ahí el atractivo del juego. En el deporte, a diferencia de lo que ocurre con la ley, cada día es un día nuevo. Cada competición es una nueva oportunidad para mezclar nuestras jerarquías establecidas, para arrojarlas con alivio anárquico y permitir que emerja un nuevo rostro de supremacía o abyección. Ofrece así el matrimonio perfecto entre lo feudal y lo falible, entre lo desigual y lo no establecido.

Para responder a la segunda pregunta —¿llevar un carro de golf «altera fundamentalmente la naturaleza» del golf?— la mayoría construyó un amplio relato sobre las reglas del golf. La meticulosidad y atención, la seriedad con que esa mayoría asumió su tarea, divertían y molestaban a Scalia a partes iguales.

> Se ha convertido en el deber solemne del Tribunal Supremo de Estados Unidos […] decidir qué es el golf. Estoy seguro de que los padres de la Constitución, conocedores del edicto de 1457 del rey Jacobo de Escocia que prohibía el golf porque interfería con la práctica de la arquería, eran plenamente conscientes de que los caminos del golf y el gobierno, de la ley y los vínculos, se cruzarían de nuevo, y que los jueces de este augusto Tribunal tendrían algún día que enfrentarse a esa vieja cuestión de la jurisprudencia, para responder a la cual sus años de estudio de las leyes les han preparado muy bien: ¿alguien que va en carro de un hoyo a otro es de verdad un golfista?

Scalia está claramente divirtiéndose, pero su alegría es un poco desconcertante. La ADA define la discriminación como

> el hecho de no realizar modificaciones razonables en las políticas, prácticas o procedimientos, cuando esas modificaciones son necesarias para permitir esos bienes, servicios, facilidades, privilegios, ventajas o alojamiento a individuos con minusvalías, a menos que la entidad pueda demostrar que hacer esas modificaciones alteraría de forma fundamental la naturaleza de los bienes, servicios, facilidades, privilegios, ventajas o alojamiento que la entidad aporta.

Cualquier determinación de discriminación requiere una determinación previa sobre si la «modificación razonable alteraría de forma fundamental la naturaleza» del bien en cuestión. El lenguaje del estatuto, en otras palabras, obliga al Tribunal a preguntarse y decidir qué es el golf.

Pero Scalia no quería saber nada de eso. Rechazaba verse limitado por el texto, prefería meditar sobre la futilidad y fatuidad de la investigación del Tribunal. Al intentar descubrir la esencia del golf, el Tribunal busca algo que no existe. «Decir que algo es "esencial"», escribe, «normalmente es decir que es necesario para obtener cierto objeto». Pero los juegos «no tienen otro objeto que la diversión». Como carecen de objeto, no tienen esencia. Es por tanto imposible decir que una regla es esencial. «Todas son arbitrarias», escribe de las reglas, «ninguna es esencial». Lo que hace de una regla una regla es la tradición o, «en tiempos más modernos», el reglamento de un organismo autorizado como la PGA. En cierto momento Scalia baja la guardia y considera la posibilidad de que «las reglas de un juego bien conocido se cambien de tal modo que ninguna persona razonable pueda pensar que se trata del mismo juego». Pero rápidamente se retira de esa incursión en el esencialismo. Para él no existe Platón; está con Nietzsche hasta el final.[526]

Es difícil reconciliar esta hostilidad casi a lo Rorty hacia la idea de la esencia del golf con la declaración anterior de Scalia de que «la naturaleza del deporte competitivo» era la revelación de desigualdades que respondían a órdenes divinas. (También es difícil reconciliar la indiferencia que muestra

Scalia hacia las palabras del estatuto con su textualismo, pero eso es otro asunto). Esa contradicción no resuelta, sin embargo, revela los dos polos de la fe de Scalia: por un lado, la creencia en que las reglas son imposiciones arbitrarias del poder —que no reflejan otra cosa que la superficie plana de su significado elocutivo, ni siquiera la voluntad o posición de quienes las hacen — a las que sin embargo debemos someternos; por otro, una creencia en las reglas celosamente implementadas como la vara divina de nuestra inerradicable desigualdad. Los que superan a esos dioses vacíos y estériles son ganadores; todos los demás son perdedores.

En Estados Unidos, observaba Tocqueville, un juez federal «debe saber cómo entender el espíritu de la época». Si bien la figura de un juez del Tribunal Supremo puede ser «puramente judicial», sus «prerrogativas» —el poder de anular leyes en nombre de la Constitución— son «totalmente políticas».[527] Si pretende ejercer esas prerrogativas de forma efectiva, debe ser tan veloz culturalmente y estar tan ajustado socialmente como el político más perspicaz.

¿Cómo entonces explicar la influencia de Scalia? Se trata de un hombre que, orgulloso y desafiante, proclamaba su desdén por el «espíritu de la época», o simplemente lo ignoraba vergonzantemente, como cuando el Tribunal votó en 2003 para derogar las leyes estatales que prohibían el sexo gay y Scalia consideró que el país iba cuesta abajo hacia la masturbación.[528] En 1996, le dijo a un público cristiano que «debemos rezar para tener el coraje de soportar el desprecio del mundo sofisticado», un mundo que «no quiere saber nada de milagros». Tenemos que «estar preparados para que nos consideren idiotas».[529] En una opinión discrepante del mismo año, Scalia declaró: «Día a día, caso a caso, [el Tribunal] se encarga de diseñar una Constitución para un país que no reconozco».[530] Como escribió Maureen Dowd: «Es tan de la antigua escuela que es del Antiguo Testamento».[531]

Y sin embargo, según Elena Kagan, que fue designada por Barack Obama para el Tribunal Supremo en 2010, Scalia «es el juez que tuvo, a lo largo de los años, más impacto sobre cómo pensamos y hablamos sobre la ley». John Paul Stevens, el hombre al que Kagan sustituyó y que fue hasta su jubilación el juez más liberal del Tribunal, dijo que Scalia «representaba una gran diferencia, parte de ella constructiva y parte desafortunada». La influencia de Scalia, además, con toda probabilidad se extenderá en el futuro. «Está en sintonía con muchos de los estudiantes de Derecho de la generación actual», observó hace algún tiempo Ruth Bader Ginsburg, otra liberal del Tribunal.[532]

Las posiciones particulares de Scalia no han prevalecido en el Tribunal. De hecho, algunas de sus opiniones más famosas —contra el aborto, la discriminación positiva y los derechos de los gais; a favor de la pena de muerte, el rezo en la escuela y la discriminación sexual— eran discrepantes. (Con la incorporación de John Roberts al Tribunal en 2015 y de Samuel Alito en 2006, sin embargo, eso ha empezado a cambiar; el ascenso de Neil Gorsuch en 2017 probablemente acabará de situarlo en la dirección de Scalia). La mano de Scalia es más evidente en la forma en que sus colegas —y otros juristas, abogados y estudiosos— plantean sus argumentos.

Durante muchos años, la izquierda despreció el originalismo. Como William Brennan, el titán liberal del Tribunal de la segunda mitad del siglo XX, declaró en 1985: «Aquellos que restringirían las reivindicaciones del derecho a los valores de 1789 específicamente articulados en la Constitución ignoran los progresos sociales y rehúyen la adaptación de los principios generales a los cambios de las circunstancias sociales». Frente a los originalistas, Brennan insistía en que «el genio de la Constitución descansa no en un significado estático, como el que podría tener un mundo muerto y enterrado, sino en la adaptabilidad de sus grandes principios para afrontar los problemas y las necesidades actuales».[533]

Una década más tarde, el liberal Laurence Tribe, parafraseando al liberal Ronald Dworkin, diría: «Ahora todos somos originalistas».[534] Eso es todavía más cierto en la actualidad. Si la generación anterior de expertos constitucionalistas miraba hacia la filosofía —Rawls, Hart, ocasionalmente Nozick, Marx o Nietzsche— para interpretar la Constitución, la actual generación mira hacia la historia, hacia el momento en que una palabra o un pasaje se convirtió en parte del texto y adquirió su significado. Eso no solo ocurre en la derecha, también en la izquierda: Bruce Ackerman, Akhil Amar y Jack Balkin son solo tres de los originalistas liberales más destacados de la actualidad.

Los liberales del Tribunal han vivido un cambio parecido. En su discrepante *Citizens United*, Stevens escribió un largo excurso sobre «comprensiones originales», «expectativas originales» y «significado público original» de la Primera Enmienda con respecto al discurso de las conspiraciones. Tras abrir su discusión con un obediente suspiro —«Empecemos desde el principio»—, Stevens se veía obligado por Scalia, cuya voz y nombre estaban presentes por todas partes, a demostrar que su posición era coherente con el significado original de la libertad de expresión.[535]

Otros académicos y juristas han contribuido a que se produjera este cambio, pero fue Scalia el que mantuvo la llama en las alturas más elevadas de la ley. No por tacto o diplomacia. Scalia se comportaba a menudo como un cerdo, y se mofaba de la inteligencia de sus colegas o cuestionaba su integridad. Sandra Day O'Connor, que se sentó en el Tribunal entre 1981 y 2006, era objeto frecuente de sus burlas y su desdén. Scalia calificó uno de sus argumentos como «desprovisto de contenido». De otro escribió «no se podía tomar en serio». Cada vez que le preguntaban por su papel en el caso de Bush contra Gore (2000), que llevó al primero a la Casa Blanca por un cuestionable modo de razonamiento, respondía desdeñosamente: «¡Supéralo!».[536] En contra de lo que pensaban sus seguidores, Scalia tampoco dominó el Tribunal Supremo por la fuerza de su inteligencia. («¡Cómo es de inteligente!», exhaló uno de sus admiradores).[537] En un Tribunal donde todos son graduados en Harvard, Yale o Princeton, y donde profesores de la Ivy League se sientan a ambos lados del estrado, hay muchos cerebros con los que competir.

Otros factores explican el dominio que Scalia ejercía sobre el Tribunal. Para empezar, gozaba de la ventaja de poseer una filosofía sencilla y un método ingenioso. Mientras él y su ejército avanzaban por los archivos, ojeando documentos sobre el derecho a llevar armas, la cláusula del comercio y otros muchos temas, la izquierda judicial seguía «confusa e insegura», en palabras de los profesores de Derecho de Yale Robert Post y Reva Siegel, «incapaz de impulsar una teoría propia y suficientemente robusta sobre la interpretación constitucional».[538] En una época en la que la izquierda carecía de certeza y voluntad, la autoconfianza de Scalia podía actuar una fuerza embriagadora.

En segundo lugar, hay una afinidad electiva entre el originalismo de *duresse oblige* y su idea del juego. Y esa es la visión que tiene Scalia de la buena vida: una lucha ardua y diaria, donde la única seguridad, si dejamos las cosas a su aire, es que los fuertes ganarán y los débiles perderán. Resulta que él no era ni mucho menos el iconoclasta que creía ser. Lejos de decirle a «la gente lo que no quería oír», como presumía que hacía, le decía a la élite del poder exactamente lo que quería oír: que eran superiores, y que por eso tenían reservado un sitio en la mesa.[539] Al parecer, Tocqueville tenía razón, después de todo. Lo que explicaba en parte la influencia de Scalia no era su rareza, sino su oportunismo; el modo en que reflejaba el espíritu de su época.

Pero puede haber una razón adicional, aunque pequeña y personal, para la exagerada presencia de Scalia en el firmamento constitucional. Y se trata de

la paciencia y resistencia, la decencia general y buenas maneras que sus colegas liberales mostraron hacia él. Mientras él despotricaba y fulminaba, destrozando guitarras y bombardeando a sus enemigos, ellos tendían a responder con un indulgente alzamiento de hombros y un «Nino es así», como decía O'Connor.[540]

El asunto puede ser pequeño y personal, pero la paradoja es grande y política. Porque Scalia acechaba y se aprovechaba de la misma cultura del liberalismo que aseguraba aborrecer: la tolerancia de visiones opuestas, la generosidad hacia los fallos de los demás, la «compasión benevolente» que él critica en su opinión discrepante sobre el campo de golf. De hecho, como han señalado dos observadores próximos al Tribunal (en un artículo certeramente titulado «¡No provoques a Scalia!»), ante la más suave de las bromas que pudiera hacer un abogado, él, desde el estrado, estallaba al instante y perdía los estribos.[541] Propenso a las pataletas y arropado por un montón de reglas, se mostraba como una criatura de la discriminación positiva.

Desde los años sesenta, se ha convertido en un tópico de nuestra cultura política pensar que las delicadezas liberales dependían de las indelicadezas conservadoras. Una cena en el Upper West Side requiere una fuerza policial que no sabe nada de Miranda, la Primera Enmienda de un ejército que no sabe nada de Ginebra. Esa, por supuesto, es la idea de 24 (por no mencionar otras muchas otras producciones de Hollywood, como *Algunos hombres buenos*). Pero esa formulación puede ser planteada justo al revés: si sus colegas liberales no lo hubieran consentido y protegido, Scalia —y también Jack Bauer— lo habría tenido mucho más difícil. El conservadurismo del *duresse oblige* depende del liberalismo del *noblesse oblige*, y no al revés. Ese es el verdadero significado del juez Scalia.

11
Un programa sobre nada

Pero en el desierto serás invencible
y alcanzarás el objetivo

ARNOLD SCHOENBERG,
Moisés y Arón

En *El arte de la negociación*, Donald Trump nos cuenta —dos veces— que no almuerza. Pero en las primeras cien páginas ha ido a comer tres veces. Más tarde, Trump dice que no se toma en serio a los críticos de la arquitectura. En la página siguiente, admite: «No voy a mentir: también es agradable recibir buenas críticas». A continuación vienen afectuosos encomios —u objeciones detalladas— a varias reseñas. En otro lugar, Trump dice que la Wharton School de la Universidad de Pensilvania es el «lugar al que hay que ir» para convertirse en un gran empresario. En el párrafo siguiente, declara que un título de Wharton «no demuestra mucho».[542]

La inconsistencia es desde hace mucho tiempo el estilo de Trump.[543] Pero si bien los críticos de Trump presentan esa inconsistencia como prueba de sus particulares deficiencias, como un ejemplo más de la diferencia existente entre él y sus respetables predecesores en la derecha, lo cierto es que manifestar despreocupadamente la contradicción ha sido un rasgo de la tradición conservadora desde el principio. Originalmente, esa manifestación adoptaba una forma más estilosa: era un modo de oponerse al simplón racionalismo que supuestamente animaba a la izquierda.[544] Frente a la creencia de que la política y la sociedad podían reducirse a un marco consistente de austeras reglas lógicas y racionales, el conservador buscaba lo que Walter Bagehot llamaba, en un sentido diferente, «la verdad como sucesión de perpetuas oscilaciones, como los signos positivos y negativos de una serie alterna en la que estabas constantemente negando o afirmando la

misma proposición».[545] La capacidad de habitar los polos opuestos de una proposición sin intentar reconciliarlos o superarlos ayudaba a apreciar y preservar las sutiles texturas de la sociedad. El complejo orden social, estratificado por siglos de sumisión y poder, queda hecho una ruina —se hace más pequeño, más manejable, menos grandioso— cuando se le aplica la razón niveladora de la izquierda. «Afirma que una constitución no existe a menos que te la puedas guardar en el bolsillo», dijo Joseph de Maistre hojeando los planes de Thomas Paine para rehacer el mundo. Eran todos tan legibles y transparentes, tan ligeros, que podría habérseles aplicado lo que Burke había dicho décadas antes de que nadie hubiera oído hablar de Paine: «Una idea clara es, por tanto, otro nombre para una idea pequeña».[546]

Trump ni conoce ni reproduce esta tradición. Pero mientras pasa de una contradicción a otra, es difícil evitar la sospecha de que su desprecio por la consistencia y su arrogancia tambaleante forman parte de su atractivo para la derecha. Como tantos conservadores antes que él, exhibe una imagen de hombre sencillo que lleva tiempo cultivando.[547] «A la mayoría de la gente le sorprende mi forma de trabajar», dice en *El arte de la negociación*. «Juego a mi aire […] No puedes ser muy imaginativo o emprendedor si tienes demasiada estructura. Prefiero ir a trabajar cada día y ver lo que pasa».[548] Trump no necesita que las cosas sean ordenadas y pulcras. No le da miedo un poco de caos o desorden. Tampoco le preocupa ofender. Tiene tantas ganas de desafiar las normas de la corrección política como las del imperio de la razón; esas normas son una limitación de la libertad equivalente a la del rígido diseño socialista.[549] Como George W. Bush, cuya imitación del *cowboy* le valió el efusivo título de «Rebelde en jefe», Trump también interpreta un papel, el del bucanero feliz, siempre ajeno a la política, que se enfrenta al remilgado profesor con principios; un papel que invoca la vieja hostilidad de la derecha hacia la aritmética política y la geometría moral.[550] «A veces», como dice Trump, «compensa ser un poco salvaje».[551]

Aunque el racismo de Trump, su irregularidad y su populismo, así como la violencia ambiental que siempre lo rodea, se citan a menudo como síntomas de una nueva enfermedad en la derecha, todas esas cuestiones son, como hemos visto a lo largo de este libro, señales que han delatado desde hace siglos al conservadurismo. El racismo de la derecha trumpista es más desagradable que el de sus predecesores más recientes —aunque sin duda no más desagradable o más violento que la batalla del movimiento contra los derechos civiles que se libró en los tribunales, las cámaras legislativas y las calles en los años sesenta y setenta—. También se centra más en musulmanes

y mexicanos que en afroamericanos. Pero la utilización que hace Trump del racismo y el nativismo solo es la intensificación de una tradición bien establecida en la derecha, como muestran los estudios del conservadurismo estadounidense que abarcan desde la década de los veinte hasta el Tea Party y como he defendido en capítulos anteriores.[552] Del mismo modo, la naturaleza errática de la Casa Blanca de Trump y su desprejuiciado desdén por las normas reflejan una vieja animadversión conservadora hacia lo acostumbrado y lo convencional —incluso, en el caso de Antonin Scalia, hacia lo legal y lo constitucional—, al igual que los ataques de Trump al *establishment*. Y aunque hay importantes innovaciones en sus reclamos populistas, el populismo ha sido un elemento esencial de la derecha desde el principio.

Trump, sin embargo, no es una copia al carbón de sus predecesores. En al menos dos aspectos ha revisado el guion de la derecha. En primer lugar, Trump refleja una tensión entre dos visiones de la derecha: lo que podríamos llamar lo político y lo económico. Una visión premia el heroísmo, la gloria y la acción de la élite, y está asociada con el campo de batalla, la alta política y los duros asuntos de Estado. La otra celebra el mercado y el comercio, la acumulación de riqueza y el intercambio de bienes, y está asociada a un capitalismo sin restricciones. El conflicto entre el guerrero y el hombre de negocios es antiguo, previo al ascenso de la derecha y del capitalismo.[553] Pero desde el siglo XVIII, ese conflicto ha producido una intensa ambivalencia sobre el capitalismo. Una parte de la derecha ha impulsado las esferas de la guerra y la alta política como antídotos o escapatorias de los adormecedores efectos del capitalismo. Aquí, el capitalismo no es tanto eliminado como degradado: se disminuye su lugar en la sociedad para hacer sitio a lo que Nietzsche llamaba *grosse politik*. La otra parte de la derecha, de la que hay destellos en Burke y un retrato más desarrollado en Schumpeter y Hayek, no ha denigrado el capitalismo, sino que lo ha refundado. Ya no es el reino del cómodo comerciante burgués: en esta nueva visión se parece más al mundo político agonista que sus tempranos defensores y críticos creían que el capitalismo podía desplazar. El hombre de negocios deja de ser el antídoto del guerrero o el aristócrata para convertirse en su sublimación.

La Guerra Fría permitía —o forzaba— que la derecha contuviera esas tensiones entre el guerrero y el hombre de negocios. Con el telón de fondo de la lucha contra el comunismo en el extranjero y el liberalismo del estado de bienestar en el país, el hombre de negocios se convertía en un guerrero, y el guerrero en un hombre de negocios.[554] Con el final de la Guerra Fría, esa

conflación o confusión de papeles se volvió difícil de sostener. En un sector de la derecha, se consideraba que el mercado había recuperado su estatus como actividad entumecedora que obstaculizaba la grandeza de la nación o de la élite. En el otro sector, las actividades mercantiles se valoraban como actos de heroísmo por parte de una clase económica que se veía a sí misma, y a su trabajo, como una provincia natural del gobierno. Donald Trump viene del segundo sector, pero aporta un giro: sugiere que la idea que la clase económica tiene de sí misma ya no resulta sostenible.

La segunda innovación de Trump trastoca las relaciones siempre delicadas en la derecha entre élite y masa, entre privilegio y populismo. El conservadurismo es un movimiento elitista de las masas, un esfuerzo por crear un régimen nuevo-viejo que, de una forma u otra, haga popular el privilegio. A veces, el conservadurismo ha multiplicado las filas del privilegio, creando gradaciones cada vez más finas entre los que están peor y los que están mejor. Aquí el modelo es la compañía estadounidense, con sus numerosas capas de gestión media y baja.[555] A veces, el conservadurismo ha simplificado esas filas en dos: la raza blanca y la raza negra de la imaginación supremacista blanca. En otras ocasiones, ha deslocalizado las desigualdades sociales, colocando a la población de un Estado imperial en una posición unificada de superioridad; «una suerte de nobleza entre naciones» que subyuga a los pueblos menos civilizados del exterior.[556] Por último, otras veces ha convertido a las élites en víctimas, animando a las masas a ver su abyección reflejada en la miseria más elevada de aquellos que están por encima. Sean cuales sean los medios empleados, el conservadurismo siempre ha encontrado una forma de reclutar a los miembros de las capas más bajas para su régimen de gobierno señorial.

El triunfo de Trump sugiere que los órdenes más bajos ya no están satisfechos con los privilegios raciales e imperiales que ofrece el movimiento. La derecha ha dado la vuelta a muchas de las victorias del movimiento de los derechos civiles: los colegios a los que asisten actualmente los afroamericanos en el Sur están más segregados que durante el gobierno de Richard Nixon; la brecha salarial por raza se ha triplicado desde 1984; y en varios estados se ataca el derecho de voto de los afroamericanos.[557] Pero una combinación de salarios estancados, creciente deuda personal y familiar, y pujante precariedad —todo lo cual se suma a la dolorosa presencia de un presidente negro y a una mayor visibilidad de rostros marrones y negros en las industrias culturales— ha hecho que la oferta conservadora tradicional sea considerada como insuficiente para sus votantes blancos. El futuro de Estados

Unidos como país de mayoría minoritaria exacerba esta ansiedad. El *dog-whistle* racial ya no es suficiente; se requiere un sonido más descarado.[558]

Trump es ese sonido. No solo el abierto racismo y nativismo de su retórica y sus políticas, sino también su populismo económico. (Sus políticas económicas, como algunos de sus defensores desilusionados empiezan a descubrir, son otra cosa).[559] Los críticos de Trump desdeñan a menudo el antielitismo de su retórica económica como accidental o irrelevante. Pero la crítica que hace Trump de la plutocracia, de la defensa de los derechos y de un sentido articulado de las heridas del mercado se encontraba entre las innovaciones retóricas más destacadas de su campaña, al menos con respecto a recientes tendencias victoriosas de la derecha electoral (se pueden encontrar precedentes de la mezcla trumpiana de populismo racial y económico en las campañas menos exitosas electoralmente del padre Coughlin, George Wallace y Pat Buchanan).[560] Si no otra cosa, estas innovaciones retóricas señalan que el sol de la *reaganomics* —que vio en el mercado sin regular la respuesta a la estanflación política, económica y cultural de los años setenta— ya no proporciona calor a los órdenes más bajos de la derecha.[561] No es «mañana en Estados Unidos», declaró Trump en un reciente libro de campaña, invocando el célebre eslogan que empleaba Reagan en 1984; ahora es «*luto* por Estados Unidos».[562]

Lo que nos dicen estas dos innovaciones es que las tensiones que durante mucho tiempo atravesaron la derecha —las presiones compensatorias de lo político frente a lo económico, de la élite frente a la masa— ya no son tan intensas como en otros tiempos. Esas presiones no impulsan ya al movimiento del mismo modo; no le dan el ímpetu que tuvo en el pasado. La razón es la desaparición de los antagonismos tradicionales de la derecha: los movimientos a favor de la libertad de la izquierda, esas afirmaciones subalternas de acción y voluntad que, desde la Revolución francesa hasta los movimientos de los derechos civiles y de liberación, buscaban la emancipación individual a través de la liberación colectiva y viceversa. «En tiempos de crisis, el conservadurismo da lo mejor de sí mismo», ha escrito el filósofo británico de derechas Roger Scruton. Para la derecha, la crisis significa una izquierda vibrante y dinámica, el desafío de movimientos de revolución o reforma que obligan a la derecha a pensar más y mejor, a actuar de forma más inteligente y con más disciplina e intencionalidad: no por un deseo milliano de salir vencedor de una discusión, sino por pura necesidad, por el imperativo de defender el poder y el privilegio frente a un movimiento que persigue su eliminación. Cuando la izquierda sube y es genuinamente

amenazadora, la derecha se pone dura, intelectual y políticamente; cuando la izquierda está en punto muerto, la derecha se vuelve esclerótica y complaciente, rígida y vaga. Según Hayek, la defensa del mercado libre «se volvió estática cuando era más influyente». Solo «progresaba» cuando estaba «a la defensiva». Aunque hay movimientos en la izquierda —Occupy, Black Lives Matter, los movimientos LGTBI y la campaña de Sanders—, ninguna de esas corrientes ha alcanzado suficiente velocidad o influencia institucional como para despertar y disciplinar a la nueva derecha. El mayor «estallido de energía creativa» de la derecha, según Frank Meyer, uno de sus principales intelectuales de acción de mediados de siglo, se producía «a la vez que una expansión continuada de la influencia del liberalismo en la esfera práctica política».[563] Sin un enemigo poderoso en la izquierda, las viejas fisuras del movimiento conservador tienden a profundizarse y expandirse.

Esta ausencia de tutela se encarna de forma especialmente visible en Trump, cuyos caprichos son tan iletrados como su mente indocta. Sin embargo, sería un error ver sus deficiencias como solo suyas. Trump es una puerta abierta a la disolución de todo el conservadurismo; un todo que se disuelve porque sus victorias han sido enormes; un todo que puede permitirse desplomarse porque ha logrado mucho. En la batalla por lograr la hegemonía en la segunda mitad del siglo XX, la derecha estadounidense nunca habría escogido a un Trump: no porque se tratara de una derecha más inteligente o virtuosa, no porque fuera menos racista o violenta, sino porque estaba disciplinada por su tarea de destruir a la izquierda. Tras realizar esa tarea, ahora puede permitirse disfrutar del lujo de la irresponsabilidad. O eso es lo que cree; como ya hemos visto en los primeros meses de la presidencia de Trump, el régimen conservador —a pesar de que controlaba las tres ramas electas del gobierno nacional y la mayoría de los gobiernos de los estados— es extraordinariamente inestable, incluso débil, debido a varias heridas autoinfligidas. Esa debilidad, sin embargo, es un síntoma no de sus fracasos sino de su éxito.

Donald Trump no escribió *El arte de la negociación*, su autobiografía de 1987. Lo hizo el *negro* literario Tony Schwartz. Pero eso no impidió que, al anunciar su campaña presidencial, Trump declarase: «Necesitamos al líder que escribió *El arte de la negociación*». El libro, que estuvo 48 semanas en la lista de libros más vendidos del New York Times, catapultó a Trump a la fama internacional y, en último término, a una candidatura exitosa a la Casa Blanca. Para disgusto de Schwartz: «Puse pintalabios a un cerdo», declaró al *New York Times* en el verano de 2016. «Siento un profundo remordimiento

por haber contribuido a presentar a Trump de una manera que le ha dado una atención más amplia y lo ha hecho más atractivo de lo que es».[564] La negación de Schwartz es desconcertante, aun así. *El arte de la negociación* no es un retrato halagador o incluso exagerado de Trump. Es una deflación devastadora, aunque involuntaria, no solo de Trump sino del movimiento, del partido y del país que ahora lidera.

La peculiaridad de *El arte de la negociación*, y lo que daba a la candidatura de Trump ese atractivo desequilibrante (un plutócrata que denunciaba a los plutócratas, una consecuencia de la riqueza que criticaba las consecuencias de la riqueza, un hombre del mercado que denigraba la virtud del mercado), es que impulsa simultáneamente las diferentes visiones de la derecha sobre el mercado. Por un lado, celebra la economía como la esfera de los grandes hombres, donde los fuertes dominan a los débiles. Por otro, plantea un cuestionamiento persistente, casi conmovedor, del valor del capitalismo, sugiriendo que los propósitos económicos son frívolos, si no carentes de significado, y que una sociedad debería dedicarse a algo más que ganar dinero. En palabras de Steve Bannon —el consejero de Trump cuyo destino en la administración sigue siendo, cuando escribo estas líneas, poco claro—: «Un país es más que una economía. Somos una sociedad cívica».[565] Los conservadores estadounidenses de posguerra habían rechazado esa jerarquía entre el Estado y la economía, entre el hombre de Estado guerrero y el hombre de negocios burgués, y preferían oscilar entre los elogios al mercado y las declaraciones de amor a Dios y al país. Que ahora el movimiento se haya vuelto hacia alguien que representa ambas visiones de forma tan clara, alguien que no pone a ninguna por encima de la otra y que permite que ambas cohabiten,[566] es una muestra de las dificultades por las que atraviesa el movimiento.

La mayor parte de *El arte de la negociación* es un testimonio de la primera visión: el capitalista como príncipe guerrero. Igual que el campo de batalla o el palacio fueron una vez el plano en el que grandes hombres se revelaban al mundo y entre sí, la economía es ahora la esfera donde los hombres prueban su temple. Hay hombres fuertes y hombres débiles. Hay hombres que piensan a lo grande y hombres que piensan en pequeño. Pero ¿cómo se revelan esos hombres?, ¿cómo podemos conocerlos? Por lo deseosos que están de gastar en el mercado, por lo dispuestos que están a comprometerse financieramente con su visión de las cosas. «El dólar», escribe Trump, «siempre habla al final». El dinero dice la verdad. Muestra cuánto de nosotros tenemos que dar y a cuánto de nosotros tenemos que

renunciar para perseguir nuestros sueños. Si es poco dinero, el sueño no debe de ser muy ferviente; esa persona está actuando, finge querer algo por lo que no está dispuesto a pagar. Si es mucho dinero, el sueño es exigente. Esa persona es algo más que un soñador; es alguien que hace. «Toda mi vida», dice Trump, «he creído en pagar por lo mejor».[567]

Uno de los grandes sueños de Trump era tener un atrio fantástico. Gastó millones para construir uno enorme en la Trump Tower; no ahorró ningún dispendio. A sus competidores les entusiasmaba lo que veían. Deseaban uno igual. Entonces vieron la cuenta.

> Descubrieron que las escaleras mecánicas de bronce iban a costar un millón de dólares extra, y la cascada dos millones, y el mármol muchos millones más. Vieron que todo sumaba muchos millones de dólares y, de repente, esa gente con esas grandes ambiciones decidió que, bueno, mejor era olvidarse del atrio.[568]

El mantenimiento de ese atrio también costaba un dineral. Los abogados de Equitable Real Estate Group, copropietario de Trump Tower, no estaban contentos.

> Un día me llamó un tipo y me dijo: «Señor Trump, he estado mirando los libros y me gustaría que explicara por qué estamos gastando tanto en el mantenimiento de la Trump Tower». De hecho, gastábamos casi un millón de dólares al año, lo cual era inaudito. Pero la explicación era muy sencilla. Cuando haces algo de la máxima calidad, su mantenimiento es caro. A modo de ejemplo, mi política era que todo el metal del atrio se puliera dos veces al mes. ¿Por qué?, preguntaba ese tipo, ¿no podíamos ahorrar un poco puliéndolo cada dos meses?[569]

Ese fue el final de Equitable.

El dinero, explica con claridad Trump en la primera frase de *El arte de la negociación*, no es el objetivo o el fin del negocio: «No lo hago por dinero». Como explica en la segunda frase: «Tengo suficiente, mucho más de lo que necesitaré nunca». Trump nunca ha estado satisfecho con simplemente «ganarse bien la vida». El dinero es un medio, una forma de declarar algo sobre sí mismo. Gastar es expresivo; es una forma de hablar. Y no es barato. «Quería hacer una declaración. Iba a construir algo monumental. Algo que mereciera un gran esfuerzo».[570]

Cuando se trata de decir algo con edificios, sin embargo, a Trump le preocupan menos el tamaño y la escala que la superficie. Mientras que Ayn Rand, otra conservadora apasionada por las construcciones, se preocupaba por la ingeniería y el diseño de la estructura, por los materiales y los acabados, Trump apenas hace mención al diseño, la ingeniería o la arquitectura. Es un

hombre incapaz de centrarse en un solo elemento mucho tiempo: en la descripción de 43 páginas de su semana laboral que comprende el primer capítulo de su libro, pasa de una reunión a una llamada telefónica —a menudo cien al día—, de una habitación a otra, de un trato a otro trato. «Nunca paro», exhala, «y no querría que fuera de otro modo». Pero le enseñas una propuesta para una ventana, le mencionas una losa o una vidriera de cristal pulido y se queda como embobado. De repente se convierte en un observador que registra amorosamente cada detalle bello y sus efectos sobre él:

> Der, Ivana y yo miramos cientos de muestras de mármol. Al final llegamos a algo llamado Breccia Pernice, un raro mármol de un color que ninguno de nosotros había visto nunca: una mezcla exquisita de rosa, melocotón y rosado que literalmente nos dejó sin aliento. Cuando fuimos a la cantera, descubrimos que buena parte del mármol contenía grandes manchas blancas y vetas blancas. Eso fue estremecedor para mí, le quitaba toda la belleza a la piedra. Así que terminamos yendo a la cantera con cinta negra y marcamos las mejores losas. […]
> El efecto era muy intenso porque utilizamos mucho mármol, en los suelos y en las paredes de seis pisos por encima. Creaba una sensación muy lujosa y excitante. Invariablemente, la gente comentaba que el atrio, y el color del mármol en particular, era amable y acogedor, pero también vibrante y vigorizante, todas esas cosas que quieres que la gente sienta cuando va de compras…[571]

En medio de un complejo relato sobre los desafíos financieros de la venta al por menor, Trump no puede evitar fijarse en que uno de los inquilinos de su atrio vende pantalones de cuero que son «suaves y mantecosos».[572]

La atención al detalle externo, a la superficie de las cosa, no queda confinada a su carrera empresarial; también da forma a su juicio político. Una de las críticas más sinceras de Trump a Obama fue que en vez de celebrar una fiesta para dignatarios extranjeros en un lujoso salón de baile, les dio de cenar en una «carpa vieja, rota, con aspecto espantoso» del jardín de la Casa Blanca. «Esa no es forma de que Estados Unidos celebre reuniones importantes y cenas con líderes y dignatarios mundiales. Deberíamos proyectar el poder y la belleza de nuestro país en unas instalaciones y salones de baile adecuados». Estaba tan furioso por esta estética fracasada del poder que llamó a la Casa Blanca y, tras contactar con el estratega de Obama, David Axelrod, ofreció construir un salón de baile gratis: «Si hay una cosa que sé construir, es un gran salón de baile». Axelrod nunca respondió a la oferta: otra señal, escribió Trump amargamente, de lo que «está mal en este país».[573]

Una vez en el cargo, Trump ha arreglado las cosas. Según un reportaje del *New York Times*:

> Los visitantes del despacho oval dicen que el señor Trump está obsesionado con la decoración […] Se entretiene hablando de la opulencia de las recién colgadas cortinas doradas, que según le dijo a un visitante eran las que utilizaba Franklin D. Roosevelt, pero en realidad se hicieron para Bill Clinton. Aunque Trump es un hombre que a veces tiene problemas para concentrarse en las notas sobre política, le encanta detenerse a hojear un libro que le ofrece diecisiete tipos de cortinas para la ventana.[574]

La sensibilidad de Trump, al parecer, es menos monumental que ornamental. Esa sensibilidad no es simplemente personal o psicológica. Es una estética rococó que dominó la moda y la cultura museística de Nueva York en los años ochenta —cuando se publicó *El arte de la negociación*—, y que la historiadora cultural Debora Silverman, en *Selling Culture: Bloomingdale's, Diana Vreeland, and the New Aristocracy of Taste in Reagan's America*, identifica como la verdadera vanguardia cultural de la administración Reagan. (Nancy Reagan tenía una conexión personal con Bloomingdale's y Vreeland).[575] Este tono de falsa aristocracia encontraba expresión en vestidos, exposiciones, joyas y disfraces que remitían a un Antiguo Régimen del que no sabían nada y con el que no tenían conexión. Era opulento y ostentoso, ruidoso y lujoso, feroz y vulgar. Era un mundo hecho para Donald Trump, el mundo que hizo a Donald Trump.

Trump no ignora el origen político de su estética: «Esto que estoy haciendo es lo más parecido que vais a ver, en el siglo XX, a la calidad de Versalles».[576] Pero involucra esa idea con su historia familiar. El padre de Trump tenía poco tiempo para los gustos suaves y mantecosos de su hijo. Para el duro Fred Trump, todo eso era perder dinero.

> Recuerdo una vez que mi padre vino a ver las obras en Trump Tower, todavía a medio edificar. Nuestra fachada era un muro de cristal, que es mucho más caro que el ladrillo. Además, utilizábamos el cristal más caro que se puede comprar: solar bronce. Mi padre echó un vistazo y me dijo: «¿Por qué no te olvidas del condenado cristal? Ponlo en cuatro o cinco plantas y luego usa ladrillos normales para el resto. Nadie se va a fijar, de todas formas».

Así era su padre. Siempre intentando «ahorrar unos pavos», dice Trump. Su madre, en cambio, rechazaba la tacañería de su marido burgués. Sus pasiones eran más propias de la realeza.

> Cuando miro hacia atrás, veo que heredé parte de mi sentido del espectáculo de mi madre. Siempre tuvo afición a lo dramático y lo grandioso. Era un ama de casa muy tradicional, pero también tenía una idea del mundo que había más allá de ella. Todavía recuerdo a mi madre, escocesa de nacimiento, sentada ante la televisión, sin moverse en todo el día, para ver la coronación de la reina Isabel. Estaba fascinada por la pompa y la solemnidad, por todo lo que tuviera que ver con la realeza y el *glamour*. También recuerdo a mi padre aquel día,

> caminando con impaciencia. «Por el amor de Dios, Mary», decía él. «Ya es suficiente, déjalo. Son una panda de timadores». Mi madre ni siquiera levantaba la mirada. En ese sentido eran totalmente opuestos. A mi madre le encantan el esplendor y la magnificencia, mientras que a mi padre, que es muy sencillo, solo le interesan la competencia y la eficiencia.[577]

Trump ha salido a su madre. Pero si Mary Trump solo podía suspirar por las costumbres de la monarquía británica, Trump entendía, como su padre, que ser un aristócrata, expresarse de forma principesca, cuesta dinero. A diferencia de su padre, estaba dispuesto a pagarlo.

Independientemente del apego que puedan sentir por lo medieval o lo monárquico, los conservadores rechazan el tradicionalismo serio y estático de la cosmovisión feudal. Su concepción del poder es más dinámica y sus nociones de supremacía más agonísticas. Creen en la dominación, pero en una dominación cargada de lucha: ya sea entre iguales, en la línea de lo que plantea Nietzsche en *El duelo en Homero*, o entre superiores y subordinados.[578] Los conservadores quieren una élite que gobierne, pero debe ser una élite que haya sido probada, que se haya ganado su lugar en la mesa a través de muestras personales de fortaleza. Esa fortaleza es lo que hace que esas élites rectoras estén compuestas por hombres distinguidos y valerosos, frente a los jóvenes haraganes que tan a menudo se cuentan entre los hijos de la clase dirigente, los Lauderdale y Bedford de los que hablaba Burke en su *Letter to a Noble Lord*.[579]

La retórica de Trump está impregnada de esa concepción de la vida económica como una lucha de los mejores hombres por el poder y la posición. Nada provoca más su ira que el contemporizador, ya sea en su familia o en la empresa. Uno de los hombres por los que Trump siente más admiración es Conrad Hilton, que construyó su propio imperio hotelero. Hilton creía que «la riqueza heredada destruye el verdadero carácter y la motivación». Trump está de acuerdo (en teoría; desde muy temprana edad dispuso de un fondo fiduciario e hizo campaña contra el impuesto de patrimonio). Por eso tiene una visión tan negativa del hijo de Hilton, que, pese a las advertencias de Conrad sobre la herencia, llegó a una posición de gran poder en la empresa de su padre. «No tenía nada que ver con el mérito», dice Trump. «Se llama derecho de nacimiento». El hijo de Hilton era un «miembro de lo que llamo el club del esperma afortunado». Como tantos de los que nacen en mansiones, «no se esfuerza lo suficiente». El nombre del hijo de Hilton, por cierto, es Barron.[580]

En sus negocios, Trump prefiere tratar con la «gente más inteligente, dura y feroz del mundo. Me encanta ir contra esos tipos, y me encanta ganarles».

Esta es la otra cara de lo que revela el dinero: hasta qué punto eres mejor que tu competidor: «El dinero nunca fue una gran motivación para mí, excepto como una forma de mantenerme en cabeza». Como en las sangrientas batallas de la Antigua Grecia o de la Europa medieval, el momento del combate económico está reservado al hombre excelente, al mejor. No mejor en el sentido meritocrático —las medidas institucionales del valor solo recompensan al hombre de las instituciones—, sino en el sentido de vencer a otro en el campo de batalla. Esos momentos revelan los «instintos» del ser. Esos instintos pueden entrañar «cierta inteligencia», pero lo más importante es que reflejan una voluntad motora de superar, de controlar, de vencer. Hay quienes tienen un gran talento pero «nunca descubrirán lo grandes que podrían haber sido. En vez de eso, se contentan con sentarse a mirar las estrellas que actúan en televisión». Esos individuos «tienen miedo al éxito, miedo a tomar decisiones, miedo a ganar». El gran hombre no tiene esos problemas; tiene la voluntad de ganar, de convertir esa grandeza en realidad, de mostrarla al mundo. Y eso, dice Trump, no es algo que uno pueda aprender o desarrollar; es una «habilidad con la que naces». Es lo que pertenece de verdad al ser original y originante.[581]

Trump ve esa competición económica entre hombres de negocios como Scalia ve los juegos: como la vara sublime de una desigualdad natural, un mecanismo de selección que permite distinguir lo anodino de lo grandioso;[582] no los ricos de los pobres, sino los grandes de los pequeños.

> Me gusta pensar a lo grande. Siempre lo he hecho. Para mí es muy sencillo: si vas a pensar de todas formas, más vale hacerlo a lo grande. La mayoría de la gente piensa en pequeño, porque la mayoría de la gente tiene miedo al éxito, miedo a tomar decisiones, miedo a ganar. Y eso da a gente como yo una gran ventaja.[583]

Y como Scalia, cree que el resultado de estas competiciones no puede conocerse de antemano. Eso es lo que resulta tan excitante de ellas.

> La vida es muy frágil, y el éxito no cambia esto. En todo caso, el éxito la hace más frágil. Todo puede cambiar sin avisar […]. La verdadera excitación es jugar el juego.[584]

El fracaso debe ser siempre una posibilidad si queremos que el éxito signifique algo. (Dos decenios más tarde, Trump le dijo al público en uno de sus discursos motivacionales en Colorado: «Me encantan los perdedores porque hacen que me sienta muy bien conmigo mismo»).[585] Y por eso a Trump le cautiva el arte de la negociación. ¿Por qué lo hace? «Lo hago para

hacerlo. La negociación es mi forma artística. Otra gente pinta muy bien sobre el lienzo o escribe poemas maravillosos. A mí me gusta hacer tratos, preferiblemente muy grandes».[586] Los edificios son decorativos. El trato es lo que es monumental.

Pero hay un inesperado suspiro de vacío, incluso de aburrimiento, al final de la celebración del combate económico que acomete Trump: «Si me preguntas qué significan exactamente al final los tratos que estoy describiendo, no estoy seguro de tener una respuesta muy buena». De hecho, no tiene ninguna respuesta en absoluto. Dice animándose: «Lo he pasado muy bien haciéndolos». Y se pregunta, anhelante: «Si no puede ser divertido, ¿de qué sirve?».[587] Pero la búsqueda de diversión es todo lo que tiene para ofrecer; una desalentadora estrechez que Max Weber anticipó hace más de un siglo cuando escribió que «en Estados Unidos, la búsqueda de la riqueza, despojada de su sentido religioso y ético, tiende a asociarse con pasiones puramente mundanas, que a menudo le dan el carácter de un deporte».[588] Ronald Reagan se maravillaba: «Ya sabes, hay de verdad algo mágico en el mercado cuando puede operar libremente. Como dice la canción, "Esto podría ser el principio de algo grande"».[589] Pero no hay magia en el mercado de las ideas de Trump. Todo —salvo esos pantalones de cuero— es un aburrimiento.[590]

Esta constatación le permite a Trump una considerable libertad para decir cosas sobre el vacío moral del mercado —y para representar esa vacuidad moral como presidente— que ningún aspirante creíble al despacho oval en la derecha (o en la izquierda) diría. En respuesta a la gente que se opone a los casinos, Trump dice que solo hay una diferencia entre el juego y la inversión socialmente aceptable que alimenta al capitalismo: «los jugadores» en la bolsa de Nueva York van «con trajes de rayas azules y maletines de cuero». Las apuestas son una forma de ganar dinero; los casinos son solo otro mercado. Declaraciones de este tipo, que confunden el beneficio con la ganancia, eran normalmente tabú entre las clases dirigentes: resultaban demasiado explosivas. «Ningún hombre emprendedor consentirá en seguir siendo pobre si cree que sus superiores obtuvieron sus riquezas por suerte en el juego», advertía Keynes. «El hombre de negocios solo es tolerable cuando sus ganancias pueden presentarse como relacionadas, en algún sentido y *grosso modo*, con el beneficio que sus actividades han causado a la sociedad. Cualquier sugerencia en sentido contrario, cualquier indicio de que la recompensa depende del juego, daría «un golpe al capitalismo» y destruiría «el equilibrio psicológico que permite la perpetuación de las recompensas

desiguales».[591] El genio de Trump es reconocer la verdad de la aseveración de Keynes y, en vez de huir de ella por temor a la represalia revolucionaria, afirmarla, totalmente consciente de que no hay revolución en el horizonte. La consecuencia más probable es que la gente quiera conocer los secretos de Trump. O elegirlo presidente.

Irónicamente, lo que resulta más perturbador de la conversación de Trump, lo que hace que suene tan pertinente y con resonancias de visión política, no son sus mentiras sino su honestidad brutal.

> La clave final que promuevo es la bravata. Yo actúo para las fantasías de la gente. La gente no siempre piensa a lo grande sobre sí misma, pero pueden emocionarse mucho con quienes sí lo hacen. Por eso un poco de hipérbole nunca viene mal. La gente quiere creer que algo es lo más grande, lo mejor, lo más espectacular.

Yo lo llamo verdad hiperbólica.[592]

Esta falsificación, esta actuación para la fantasía y la bravata, no es una cuestión al margen de la economía, de la esfera de la producción real o del intercambio honesto. Es la economía. «Mucha atención crea valor *por sí misma*», dice Trump.[593] Mucha atención —no la productividad del trabajo, el diseño del ingeniero, la visión del emprendedor, el riesgo del inversor o el genio del publicista— crea por sí misma valor. En el corazón del combate económico late la conciencia de que su única justificación es él mismo. El juego es el juego. E incluso esa desesperada búsqueda de sentido encuentra dificultades. Como él dice: «Si hay una sola cosa que he aprendido de los ricos es que tienen muy poco aguante, incluso para la más mínima incomodidad».[594]

Eso es lo que hace que la filosofía económica de Trump sea tan peculiar y tan de su momento. Una generación anterior de economistas darwinistas —desde William Graham Sumner a Ayn Rand— creía sin reservas en las revelaciones del mercado. No era solo la competición lo que resultaba glorioso; el resultado también lo era. Esa convicción ardía en ellos como un fuego sagrado. Trump, en cambio, suscribe y no suscribe esa visión. El mercado es un momento de verdad y una eternidad de mentiras. Revela y oculta. Lo es todo y no es nada. Lo será todo y es el vacío. Rand basaba su visión del capitalismo en que A es A; Trump basa la suya en que A no es A.

En su reciente estudio sobre *El capital* de Marx, el teórico político William Robert arguye que Marx modeló su obra maestra a imagen y semejanza del infierno de Dante. Del mismo modo que el peregrino de Dante viaja por varios círculos del infierno en su camino hacia la salvación, Marx

conduce a su lector —el trabajador moderno— a través del infierno social que es el capitalismo. El viaje desde el mercado al lugar de trabajo, al inframundo de la acumulación primitiva, dice Roberts, es un progreso proletario. Es un viaje hacia abajo a través de la oscuridad, porque solo a través de la oscuridad el trabajador llegará a la luz.[595]

El arte de la negociación es una parodia de este viaje. La promesa es que si acompañas a Trump durante una semana de su vida, con viajes puntuales a su pasado, los secretos de su éxito te serán revelados. La premisa es que Trump, el guerrero feliz, es un hombre cuya vida debe ser envidiada y cuya obra debe estudiarse. Trump es el guía y el recorrido. Las paradas serán un trato fabuloso tras otro, un «personaje» —a Trump le encantan los personajes — tras otro. Lo que el viajero obtiene a cambio es el proyecto fallido del Convention Center, la compra del Commodore Hotel, las negociaciones con Bonwit Teller, el complejo residencial que salió mal en Cincinnati, la decisión de utilizar salmuera en vez de Freón en la pista de hielo de Wollman en Central Park. Es tan interesante como la autobiografía que J. Peterman se pone a escribir, en ese episodio de *Seinfeld*, a partir de las historias que le ha comprado a Kramer.

El secreto de Trump es que no hay secreto. Esa es la verdad del capitalismo que se revela en *El arte de la negociación*: no hay verdad. No trata de nada.

Trump no es en modo alguno el primer hombre de la derecha (aunque puede ser el primer presidente, al menos desde Teddy Roosevelt) que llega a esa conclusión sobre el capitalismo. Muchos neoconservadores, como vimos en el capítulo 9, se encontraron varados en la misma playa al final de la Guerra Fría. Como muchos conservadores antes que ellos. Esos conservadores, sin embargo, siempre encontraban una visión redentora en el Estado. No en el estado de bienestar o en el Estado niñera, sino en el Estado de la alta política, de la grandeza nacional, del liderazgo imperial y de la guerra. Dada la estruendosa amenaza de la retórica de Trump, su impaciencia con la rutina, su fetiche por la pompa y su amor por la grandeza, este Estado parecería ser también el destino natural de sus predilecciones. Como dijo Bannon: «Un país es más que una economía. Somos una sociedad cívica». Pero al mirarlo de cerca, el Estado imaginado por Trump se parece más a esos tratos que no está seguro de que hayan significado mucho.

El texto de presentación de la precampaña de Trump de 2011, *Time to Get Tough*, que volvió a publicarse en la campaña de 2016 con el subtítulo *Make*

America Great Again!, traza esta trayectoria con precisión. Se abre con esa nota de nacionalismo herido que hizo famoso a Trump.

> Cada día en el mundo de los negocios vemos cómo Estados Unidos es timado e insultado. Nos hemos convertido en un hazmerreír, en el chivo expiatorio del mundo; culpables de todo y reconocidos por nada, sin que nadie nos respete.[596]

Y nunca pierde ese nacionalismo. A lo largo de casi 200 páginas narra una época de humillación nacional presidida por líderes decadentes como Barack Obama y su banda de «cremosos diplomáticos». Nos hundimos como una piedra, gruñe Trump, nos hemos puesto ante el resto del mundo «de rodillas», Obama practica «la diplomacia de la complacencia», sus declaraciones están «empapadas de debilidad», China es nuestro enemigo, Obama es un traidor, tenemos que ser más duros, ¡hagamos América grande otra vez![597] Trump está tan comprometido con su idea de «Estados Unidos primero» que, tras reconocer que ningún estadounidense quiere perforar su jardín en busca de petróleo, cita como nuevo ejemplo de humillación nacional que dejemos que otras naciones agujereen sus jardines. Como el general «Buck» Turgidson que interpreta George C. Scott en *¿Teléfono rojo? Volamos hacia Moscú* —«Señor presidente, no debemos permitir… ¡una brecha minera!»—, Trump se queja de que «los agujeros se van a excavar en el planeta de todas formas», así que «deberíamos cavarlos en nuestro propio suelo».[598] La prolongada aria de Trump al dolor y el sufrimiento colectivo de los estadounidenses parece tener al menos algunos de los elementos de ese «nacionalismo apasionado» que el historiador Robert Paxton describe como la esencia del fascismo: una sensación de deshonra agraviada y vergüenza que se extiende por océanos y continentes; la puñalada por la espalda de las élites cosmopolitas (Obama es un «economista del mundo» que comete «traición económica»); un anhelo del reencantamiento del Estado; un deseo de restauración nacional y dominación global.[599]

Pese a la aparente violencia y el estatismo de la retórica, lo más llamativo de la visión política de Trump es lo economicista que resulta, especialmente en los momentos en que se acerca más a una imagen dura del Estado. Mientras que los conservadores contrarios al mercado buscaban históricamente refugio en los brazos y las armas del Estado, Trump ve a menudo en los asuntos de Estado solamente transacciones del mercado. El dinero es el instrumento del poder estatal. El dinero es el fin del poder estatal. Quien aspire a manejar el poder del Estado debe estar versado en el dinero: el éxito o el fracaso en el mundo de los negocios es el mejor examen para medir

el temple político. Ni siquiera cuando Trump intenta hablar el idioma del poder duro —la violencia, la coerción, el gobierno— puede evitar deslizarse hacia las expresiones propias del mercado que tan bien conoce.

«China es nuestro enemigo», dice Trump, y «la amenaza militar de China es gigante». El resultado es que «tenemos que tener un presidente que sepa ser duro con China».[600] ¿Entraña eso una carrera armamentística, despliegues más agresivos en Asia Oriental o una política nuclear arriesgada? No, al contrario.

> Necesitamos un presidente que firme una legislación bipartidista para forzar una valoración adecuada de la moneda china. Necesitamos un presidente que imponga a China una tasa del 25% en todos los productos que entran en Estados Unidos si no dejan de infravalorar el yuán. Necesitamos un presidente que actúe contra el masivo y flagrante robo de propiedad intelectual que permite que China piratee nuestros productos (quizá si Obama no considerase a los emprendedores y hombres de negocios como enemigos sería más agresivo al respecto). Sobre todo, necesitamos un presidente que sea lo bastante inteligente y duro como para reconocer la amenaza a la seguridad nacional que China representa en la nueva frontera de la guerra cibernética.[601]

Pese a subrayar la naturaleza militar de la amenaza de China a Estados Unidos, Trump no hace ninguna mención a una respuesta militar, salvo por una referencia de soslayo a la guerra cibernética. El antídoto para el creciente poder de China no es un guerrero arrogante que hable suavemente o lleve un palo grande (Trump se pregunta «por qué no hablamos más alto»); es un líder que sepa «vencer a los chinos en una negociación». ¿Y cuál es la victoria final que Trump vislumbra sobre China? Una compañía de Georgia que, un día, proporcionará 150 puestos de trabajo a estadounidenses para hacer palillos, que luego se enviarán a… «¡China! ¿Qué te parece eso?».[602] En vez de llevar un gran palo, Trump quiere hacer palillos.

Estados Unidos combatió en una guerra catastrófica en Irak. Para Trump, la mayor catástrofe de esa guerra no son los falsos pretextos ni el fracaso a la hora de garantizar objetivos bélicos básicos o planear la reconstrucción, como tampoco el hecho de que fuera un desastre estratégico a largo plazo, sino que «deberíamos haber acordado el plan de reembolso con los iraquíes… antes de *empezar* la guerra». La guerra de Irak, en otras palabras, fue un mal trato. Los iraquíes «deberían pagarnos». Con petróleo. Si no lo hacen, Estados Unidos debería «implementar un reparto de costes con Irak». Trump se divierte mucho con este llamamiento amenazante: «Llévate el petróleo». Era un estribillo frecuente en la campaña, y es el título del segundo capítulo de *Time to Get Tough*. Pero merece la pena fijarse en cómo quiere llevarse el petróleo.

> ¿Por qué estamos pagando la cuenta [en Irak] sin llevarnos nada a cambio?
> Te daré la respuesta. Es porque nuestros llamados «líderes» en Washington no saben nada sobre la negociación y los tratos. Mira, yo me dedico a los tratos —grandes tratos— todo el tiempo. Yo conozco a los negociadores más duros del mundo de las finanzas globales; estoy acostumbrado a trabajar con ellos. Son tipos duros, feroces, asesinos financieros que te rebanan el cuello, el tipo de gente que deja rastros de sangre por toda la mesa de la sala de reuniones y que lucha hasta el final para obtener la máxima ventaja. ¿Y sabes qué? Ese es *exactamente* el tipo de negociadores que necesita Estados Unidos…

El momento en que más se acerca Trump a la violencia en esta épica confrontación entre dos potencias internacionales es cuando utiliza una metáfora sacada del espacio de negociación del mercado.**[603]**

Trump y su administración se han rodeado de generales y oficiales, aunque todavía está por ver si eso inclina la política exterior estadounidense en una dirección más militarista que la de anteriores administraciones.**[604]** Puede que Trump simplemente esté tan enamorado de las brillantes medallas de los militares de alta graduación como del mármol liso color melocotón. Trump utiliza el argumento del poder militar como de pasada, a menudo para enfatizar otras formas de poder y competencia: «Un negociador inteligente aprovecharía la influencia de nuestros dólares, nuestras leyes y nuestras fuerzas armadas para obtener un mejor trato de la Organización de Países Exportadores de Petróleo [OPEC, por sus siglas en inglés]». Pero en cuanto menciona el poder de la fuerza corre a refugiarse al otro lado de la mesa, como si se hubiera asustado con toda la palabrería militar y se sintiera más cómodo con los temas económicos que se están tratando allí.

> Operar desde la fuerza. Eso significa que tenemos que seguir siendo, y con diferencia, el mejor ejército del mundo. Tenemos que estar dispuestos a utilizar nuestra fuerza económica para recompensar a los países que trabajan con nosotros y castigar a los países que no lo hacen. Eso significa perseguir a los bancos y las instituciones financieras que blanquean dinero para nuestros enemigos…

Lo más coercitivo que tiene en mente es el viejo método de la negociación dura: levantarse de la mesa. En vez de amenazar al oponente con una lluvia de bombas o sanciones, Trump dice que el problema de los negociadores estadounidenses es que «no amenazan con irse. Y, lo que es más importante, no nos vamos».**[605]**

Otro de sus instrumentos favoritos en el ámbito del poder estatal es una herramienta comercial que perfeccionó en el mundo inmobiliario: el litigio. ¿Cómo debería Estados Unidos «enfrentarse a los matones del petróleo»?, se pregunta. «Podemos empezar demandando a la OPEC por violar las leyes

antitrust». Citando a un consejero anterior de la Casa Blanca, Trump pregunta: «¿No es mejor empezar un litigio que empezar una guerra?».[606] En su carrera empresarial, Trump ha sido demandante o demandado en más de cuatro mil pleitos. Le encanta presumir de su disposición a llevar a sus enemigos a los tribunales, pero la verdad es que a menudo llega a un acuerdo; es más hábil a la hora de amenazar con la litigación (falseando luego sus pérdidas) que a la hora de ganar. En uno de sus litigios más duros y caros, un tribunal federal le concedió un dólar por los daños sufridos.[607] Su inclinación por el discurso firme de la litigación ha seguido a Trump a la Casa Blanca. Cuando un juez federal suspendió su *travel ban*, una orden ejecutiva que negaba la entrada en Estados Unidos a ciudadanos de algunos países, en su mayoría musulmanes, la respuesta más contundente que formuló fue un tuit quejumbroso: «Nos vemos en los tribunales». Pese a todos los temores de que Trump sea un peligro para la independencia judicial y el Estado de derecho, su modo primario de oponerse a las decisiones judiciales ha consistido en apelar esas decisiones, como hacían todos sus predecesores en el despacho oval. Y ahora, tras haber perdido muchas de esas apelaciones, él y sus consejeros parecen haber decidido, al menos con respecto a esa prohibición, esperar tranquilamente al Tribunal Supremo.[608] Gane o pierda, ya sea en el ámbito nacional o en los asuntos internacionales, la concepción primaria del poder de Trump consiste en responder con la amenaza del pleito.

Parte de la razón de este deslizamiento de lo político a lo económico, de lo violento a lo legal, está arraigada en la historia. En el siglo XIX, el capitalismo asumió una apariencia militarista, utilizando expresiones como «capitanes de la industria», «titanes industriales» y otras similares. El hombre de negocios era descrito a menudo como un general. Parece natural, por tanto, que ante la oportunidad de actuar como un verdadero comandante en jefe, el hombre de negocios siga hablando la lengua de su medio original. «Negociador en jefe», de hecho, es el término que Trump prefiere como presidente.[609] Pero hay otra razón, más reciente, para ese deslizamiento de Trump, y es que la política ha asumido un aspecto cada vez más económico. Como ha señalado Wendy Brown, el neoliberalismo es, entre otras cosas, la conquista del argumento político por medio de la razón económica.[610] El argumento dominante a la hora de justificar las políticas públicas no deriva del idioma de la filosofía política, sino de la literatura económica: elección, eficiencia, competición, intercambio. (Entre los liberales, lo que se buscaba con el plan de Obama para el sistema de salud era crear una «opción pública» —algo que ya es en sí una confluencia de metáforas políticas y económicas— capaz de competir con el

mercado de los seguros privados). En 1975, Jimmy Carter contribuyó a impulsar el giro neoliberal en la política estadounidense con la afirmación siguiente: «Dirigí el gobierno de Georgia tan bien como se dirige cualquier estructura corporativa en este país».[611] Cuatro decenios más tarde, gestionar una empresa ya no supone una garantía de liderazgo. Es la sustancia del liderazgo.

Dada esta visión economicista de la política, y el consecuente distanciamiento de las formas duras del Estado, no es una paradoja menor que, en cuanto Trump se convirtió en un competidor serio para la nominación republicana, comenzaran las comparaciones con Hitler.[612] Y han continuado tras la elección. Aunque algunos historiadores del fascismo han alertado contra dicha comparación, otros la encuentran esclarecedora.[613] Las razones de estos últimos son obvias: la retórica agresiva, el odio a las minorías raciales y étnicas, la xenofobia, la violencia de los mítines de Trump, la hostilidad hacia la disensión y, durante un tiempo, las invocaciones a la humillación de los trabajadores estadounidenses, provocada por la actuación de un capitalismo global que no tiene en cuenta sus intereses. Pero si el logro del fascismo fue movilizar a las masas con el pretexto nacionalista o racial, consolidar el aparato del Estado, limpiar de oposición y discrepancia el campo político a través del terror desde arriba y la violencia desde abajo, para así poder aplicar su programa con el máximo poder y autoridad, está claro que, si esa era la ambición de Trump, no ha conseguido llevarla a cabo (su visión economicista, como ha argumentado con acierto Paxton, sugeriría una seria limitación de ese ideal).[614] En casi cada paso que ha dado —desde su salva inaugural con el *travel ban* hasta su intento de derogar el Obamacare, pasando por su esfuerzo por construir un muro o su propuesta presupuestaria para el resto del año fiscal de 2017 y sus planes para revisar el código fiscal— Trump ha encontrado oposición en las calles, los tribunales, el Partido Demócrata, e incertidumbre y división en su propio partido.[615] Menos de cinco meses después de tomar posesión del cargo, su base de votantes —hombres blancos, y hombres y mujeres blancos sin título universitario— ha empezado a erosionarse.[616] Con las importantes excepciones de revertir el régimen regulatorio de su predecesor y de impulsar una política migratoria punitiva —esta última es un área donde todos los presidentes tienen poder independiente, un poder que los dos últimos presidentes demócratas de la Casa Blanca ejercieron con decreciente contención—,[617] el programa de Trump, hasta ahora, ha sido en general obstaculizado. Y a pesar de su promesa durante la campaña electoral, repetida en su discurso de

inauguración, de gobernar como un nuevo tipo de conservador, defendiendo los intereses del hombre trabajador, en la práctica ha gobernado de un modo abrumadoramente coherente con el republicanismo ortodoxo favorable al mundo de los negocios.[618]

Aunque la naturaleza compartimentada de las instituciones estadounidenses ha ayudado a frenar a Trump, es importante recordar que esas instituciones han servido a menudo a los agentes de la tiranía —desde los defensores de la esclavitud y Jim Crow hasta las fuerzas del macartismo y del COINTELPRO— con gran eficacia.[619] Y aunque el gobierno de Trump ha generado mucha oposición, otros presidentes han afrontado resistencia similar, si no más robusta, que sin embargo lograron volver en su favor. Buena parte del programa inicial de recuperación de Franklin Roosevelt fue rechazado por los tribunales, y eso se convirtió en la ocasión y el argumento para un ataque aún más frontal contra las instituciones establecidas del Estado.[620] Bill Clinton aprovechó el cierre republicano de 1995-1996 para obtener índices más altos de aprobación y ser reelegido, mientras que Nixon apenas podía contener sus bramidos contra manifestantes, hippies y pacifistas, convirtiendo la oposición de estos en una fuente de legitimidad para su gobierno.[621] Además, ninguno de los dos últimos presidentes tenía mayorías en el Congreso.[622] Algo más debe explicar la incapacidad de Trump para alcanzar una dominación completa o parcial del campo político, al menos hasta ahora: si bien los primeros meses de un mandato de cuatro años son normalmente los periodos de mayor fortaleza para un presidente, la menguante fortuna de Trump siempre podría mejorar.

Cuando Hitler llegó al poder en 1933 era un novato en el gobierno, pero tenía experiencia como gestor político. No solo había contribuido a construir una efectiva máquina política a partir de piezas poco propicias y había aportado a esa máquina grasa y gasolina ideológicas, sino que también se había cuidado de que el núcleo fuerte del partido y los paramilitares le juraran lealtad personal.[623] Trump, en cambio, llegó al movimiento conservador y al Partido Republicano mucho después de que estos se hubieran formado. No se abrió paso entre debates o entre la jerarquía de la derecha. No tenía experiencia de gobierno ni política. Fue rechazado por una mayoría de votantes en las primarias de su partido —sería el primer presidente desde Jimmy Carter en entrar en el despacho oval con ese lastre— y solo pudo garantizar la nominación gracias a un vacío de poder en el partido y a la incapacidad de sus líderes para agruparse en torno a una alternativa. Tanto el vacío como la incapacidad resultan sintomáticos de un partido/movimiento

que, desde la década de 1930, ha conseguido buena parte de lo que se había propuesto.[624]

La llegada de Hitler al poder fue la culminación de diez años de ascensión de la derecha, en constante combate contra una izquierda triunfante. Trump, en cambio, asume el liderazgo del movimiento conservador, del Partido Republicano y del gobierno de Estados Unidos en un momento difícil para la derecha. Es cierto que el Partido Republicano controla todas las ramas electas del gobierno federal y de 25 gobiernos estatales, además de las cámaras legislativas de otros siete estados.[625] Pero deberíamos recordar que menos de dos años antes de la elección de Ronald Reagan y la reordenación republicana, los demócratas también se encontraban en la cima de su control del Estado: dirigían todas las ramas electas del gobierno federal —y con márgenes mucho mayores en la Cámara de Representantes y el Senado que los republicanos ahora— y todas las ramas electas del gobierno en 27 estados, además de las cámaras legislativas de otros nueve estados.[626] Lo que es más importante, entre 1968 y 1988, el GOP ganó cinco de seis elecciones presidenciales. Desde 1992, solo ha ganado tres de siete, y dos veces sin el voto popular. En esas dos últimas ocasiones fue el colegio electoral, no la mayoría de los votantes, el que puso al candidato republicano en el cargo, algo que no había ocurrido en este país desde el siglo XIX. Una de esas ocasiones requirió la intervención del Tribunal Supremo. Richard Nixon, que fue el primero en llevar el populismo racial de la derecha dura del movimiento conservador a la Casa Blanca, fue reelegido con el 61% del voto popular. En la cima de su poder, Ronald Reagan recibió el 59% del voto popular. En la cima del suyo, George W. Bush recibió el 51% del voto popular. Trump ha llegado al cargo con un 46% del voto popular, y sus índices de aprobación en los primeros meses en el cargo han sido los peores de cualquier presidente moderno.[627]

Independientemente de lo que esto signifique para las perspectivas electorales del GOP, está claro que algo le ha ocurrido al conservadurismo en el último cuarto de siglo. Aunque aspira a ser un movimiento elitista de las masas, en los últimos años los elementos populares de su gobierno se han atenuado. Nixon, Reagan y Bush lograron aumentar los derechos y privilegios de las clases altas movilizando a una mayoría del electorado por medio de una combinación de racismo solapado, nacionalismo militarista y/o cristiano y populismo de mercado.[628] Frente al New Deal y el movimiento de los derechos civiles, que seguían ahí, el populismo servía bien a la contrarrevolución: más allá de la brecha socioeconómica, los hombres y las

mujeres blancos podían alistarse en el ejército de la derecha, que avanzaba con su promesa de gloria restauradora.

En años recientes, esa fusión de elitismo y populismo se ha vuelto frágil. Las élites del movimiento ya no encuentran una respuesta tan amplia o receptiva a sus llamamientos populistas. Como muchos movimientos que intentan aferrarse al poder, los activistas y líderes conservadores compensan su menguante apoyo entre la población intensificando su programa, reivindicado de modo cada vez más estridente y racista el regreso a una nación blanca, cristiana y con mercado libre. Parte de los funcionarios electos del partido suscriben ese programa y se oponen a todo tipo de concesiones o compromisos, como vimos con el rechazo al Obamacare en marzo de 2017. Determinadas alas de la base del partido —y más allá de la base, sectores externos de la *alt-right*— se han apropiado de la cuestión del privilegio blanco y, a través de un populismo más genuino, realizan actos violentos contra gente de color, minorías religiosas y manifestantes de izquierdas.**[629]** Otros sectores de las bases empiezan a preguntarse si están obteniendo algo a cambio de su voto. El populismo permanece, aunque de forma fragmentada; si le sigue siendo útil a la élite como lo fue en el pasado es una pregunta controvertida. Ese es el enigma ante el que se encuentra hoy en día el conservadurismo.

A medida que proliferan todas estas corrientes de descontento en la derecha y se agrupan en diferentes tendencias, crece la necesidad, entre los líderes del movimiento, de encontrar un flujo de poder más estable, una fuente de energía más consolidada. Incapaces de asentar sus proyectos sobre la base de las masas, al menos no en la medida en que lo hicieron en el pasado, la derecha depende cada vez más de los elementos más antidemocráticos del Estado: no solo el colegio electoral y el Tribunal Supremo, sino la limitación del voto. Al intentar superar este déficit de lo popular por medio de lo impopular —frente a lo que ocurría en su apogeo, cuando conseguía el apoyo popular por medio de lo contrapopular—, el movimiento conservador recuerda a su predecesor de comienzos del siglo XIX, en la Gran Bretaña previa a la Reforma, cuando dependía de una combinación de corrupción y retórica rancia.**[630]**

Este es el movimiento que ha llevado a Trump al poder. Cómo lo liderará mientras esté en el poder —o, más bien, si podrá hacerlo— es una pregunta abierta. Hasta ahora, la respuesta parece ser: nada bien, quizá incluso muy mal. Aunque, de nuevo, eso puede cambiar. Lo que parece claro, sin embargo, es que si tomamos como medida sus propias palabras, dos de las opciones

ideológicas de Trump —la exaltación del empresario y la adoración del Estado guerrero— están en graves aprietos. El racismo y el nativismo pueden motivar a su base, pero la historia electoral desde Nixon y la actuación de Trump en sus primeros meses sugieren que esa base, en su conjunto, se está encogiendo. Además, dos de los asuntos estrella de la campaña de Trump, que debían propiciar la llegada de un nuevo populismo económico racializado de la derecha —la limitación de la inmigración y el proteccionismo económico —, lejos de impulsar una nueva mayoría electoral, se han convertido, según las encuestas de opinión, en temas cada vez más impopulares.[631]

Eso deja a Trump con un único recurso, que ha resultado ser el aliado más fiable a lo largo de su carrera: su personalidad voluble. La locura impredecible ha sido una aliada de la derecha desde Burke, que creía que para contrarrestar a la izquierda la derecha necesitaba la «generosa barbarie de lo quijotesco». Contra un desafío revolucionario, «la locura de los prudentes» siempre era «mejor que la sobriedad de los idiotas». Nixon también respaldaba ese credo reaccionario del poder: «Nunca te enfades a menos que sea a propósito».[632] Pero si los conservadores del pasado desplegaban su ira estratégicamente, y entendían su utilidad como artefacto de movilización contra una izquierda ya movilizada, la ira de Trump es indisciplinada, completamente propia, lista para atacar a cualquiera que no sea Trump. Por eso su ira parece tan personal y narcisista (aunque la acusación de narcisismo ha perseguido a prácticamente todos los presidentes modernos), frente a una ira colectiva que empodera.[633] Las clases privilegiadas, que afrontaban la amenaza de desposesión por parte de la izquierda, solían ver cómo su locura se reproducía de modo amplificado en el coro de las clases más bajas. Pero cuando Trump despotrica no hace causa común con los órdenes más bajos. En vez de eso, declara su condición de víctima singular y excepcional: «¡Esta es la mayor caza de brujas de la historia de Estados Unidos!», tuiteó en respuesta a la controversia rusa. «Ningún político […] ha sido tratado peor o de manera más injusta».[634] En el vasto desierto de privaciones que conforma el ego trumpiano no parece haber sitio para nadie más. La ira de Trump, como la de Scalia, ayudó a catapultarlo al poder, y le dio un ascendente entre sus tímidos camaradas de la derecha. Pero, como ocurrió con Scalia y el Tribunal, la locura de Trump ahora amenaza con volverlos marginales a él y a su movimiento. Sin una izquierda genuinamente emancipatoria a la que oponerse, la ira de Trump parece no ser más que lo que es: las rabietas y los exabruptos de un viejo.

En otro tiempo, el fascismo, como la Nueva Derecha de los años setenta y ochenta, poseía la frescura y el vigor de la juventud. El fascismo «fue la principal innovación política del siglo XX», explica Paxton. Los liberales y los izquierdistas veían que sus argumentos se enmohecían en las tumbas de los siglos pasados; el fascismo era nuevo. El avejentado Hindenburg evocaba una guerra —y un zepelín— que había fracasado. Hitler viajaba osadamente por el país en avión. «En un época en la que el viaje aéreo se consideraba peligroso», escribe Claudia Koonz, «Hitler literalmente descendía de las nubes para dirigirse a audiencias de entre 120.000 y 300.000 personas en ciudades importantes». Esa capacidad inventiva y su creatividad, ese espíritu juvenil de atrevimiento y originalidad, dieron al fascismo su atractivo y su *esprit de corps*.[635]

Resulta elocuente que Trump haya repetido —más de una vez— el truco de aterrizar desde los cielos.[636] No porque muestre que es un fascista, sino porque delata que ha renunciado a una de las ventajas que el fascismo tenía cuando surgió por primera vez: su originalidad. Tampoco es Trump la única persona en su administración y en su entorno que parece tener problemas de creatividad. A partir del discurso de su esposa Melania ante la Convención Nacional Republicana de agosto de 2016, el equipo de Trump ha sufrido un escándalo tras otro: Monica Crowley, Neil Gorsuch y, más tarde, el *sheriff* David Clarke.[637] El conservadurismo, como hemos visto, siempre ha robado a sus enemigos de la izquierda. Pero si estos préstamos significaban en el pasado una conciencia ágil y perspicaz del momento, una capacidad de cambiar el significado del enemigo en beneficio propio, el robo de palabras y gestos que lleva a cabo Trump señala un conservadurismo agotado, paradójicamente a la deriva y sin rumbo.

La mayoría de los políticos, dice Trump, hablan «como si leyeran un guion titulado *“¿Hasta qué punto puedo ser aburrido?”*».[638] La promesa de Trump, como la de tantos en la derecha antes que él, es que no aburrirá. Eso le permite soslayar el hecho de que es un mentiroso, un narcisista, un predador sexual, un malhechor fiscal, un incompetente y un ingenuo. Incluso cree —y quizá tenga razón— que podría «ponerse en mitad de la Quinta Avenida y pegarle un tiro a alguien» sin perder ningún apoyo.[639] Lo único que Trump no puede permitirse es que le acusen de ser tedioso, de leer un guion. Por desgracia, la historia puede estar trabajando en su contra. Por muchas innovaciones retóricas que pareciera ofrecer al principio, Trump carece de la garantía de llevar a cabo esas innovaciones. Puede que su única opción sea un regreso al *statu quo* republicano.[640] A menos que surja una

verdadera nueva izquierda a la que oponerse, a menos que se produzca una nueva emancipación real de los órdenes más bajos y una desposesión de las clases altas contra las que luchar, Trump y los suyos tendrán que conformarse con leer un guion.

Agradecimientos

Gran parte de este libro tiene su origen en revistas y publicaciones literarias. Nunca habría escrito sobre la derecha si no fuera por los editores Alex Star, Paul Laity, Mary-Kay Wilmers, Paul Meyerscough, Adam Shatz, John Palattella y Jackson Lears. A menudo se cree que los profesores universitarios que publican en medios no académicos adaptan sus investigaciones eruditas para el consumo del público en general, simplificando las ideas complejas que nacieron en los laboratorios de la academia. La escritura de este libro ha seguido el proceso opuesto: el conservadurismo se ha convertido para mí en un interés académico a partir de mis textos no académicos, y la mayor parte de mis ideas sobre la derecha se formularon gracias a conversaciones con los editores citados, especialmente con Alex y John.

Intelectualmente, este libro debe su inspiración a Arno Mayer y Karen Orren. Estos dos académicos han contribuido más que nadie al progreso de mi comprensión sobre «la persistencia del Antiguo Régimen», en Europa y en Estados Unidos. Frente a la extendida opinión, tanto de la derecha como de la izquierda, de que la modernidad ha borrado los rastros medievales, Karen y Arno me abrieron los ojos al «feudalismo tardío» de nuestro mundo posfeudal. Aunque indudablemente que no estarían de acuerdo con mi interpretación del conservadurismo, no podría haber llegado hasta ella sin su trabajo, que es extraordinariamente fértil.

Mientras escribía y revisaba estos ensayos, he recibido el apoyo de un amplio círculo de lectores: historiadores y politólogos, poetas y ensayistas, teóricos y filósofos, críticos literarios y sociólogos, periodistas y editores. Me gustaría dar las gracias, por sus contribuciones a estos ensayos, a Jed Abrahamian, Bruce Ackerman, Joel Allen, Gaston Alonso, Joyce Appleby, Moustafa Bayoumi, Seyla Benhabib, Marshall Berman, Sara Bershtel, Akeel Bilgrami, Norman Birnbaum, Steve Bronner, Dan Brook, Sebastian Budgen, Josh Cohen, Peter Cole, Paisley Currah, Lizzie Donahue, Jay Driskell, Tom Dumm, John Dunn, Sam Farber, Liza Featherstone, Jason Frank, Steve

Fraser, Josh Freeman, Paul Frymer, Sam Goldman, Manu Goswami, Alex Gourevitch, Pete Hallward, Harry Harootunian, Chris Hayes, Doug Henwood, Dick Howard, David Hughes, Judy Hughes, Allen Hunter, Jack Jacobs, Ira Katznelson, Gordon Lafer, Jill Lepore, Penny Lewis, Joe Lowndes, Steven Lukes, Kieko Matteson, Kevin Mattson, John Medeiras, Kathy Newman, Molly Nolan, Anne Norton, Jolie Olcott, Christian Parenti, Di Paton, Rick Perlstein, Ros Petchesky, Kim Phillips-Fein, Katha Pollitt, Aziz Rana, Andy Rich, Andrew Ross, Kristin Ross, Saskia Sassen, Ellen Schrecker, George Scialabba, Richard Seymour, Nikhil Singh, Quentin Skinner, Jim Sleeper, Rogers Smith, Katrina van den Heuvel, John Wallach, Eve Weinbaum, Keith Whittington, Daniel Wilkinson, Wesley Yang, Brian Young y Marilyn Young.

Buena parte de los textos se han presentado en talleres y conferencias en universidades de todo el país. Agradezco los comentarios y sugerencias que en esas ocasiones me dieron Arash Abizadeh, Anthony Appiah, Banu Bargu, Seyla Benhabib, Akeel Bilgrami, Elizabeth Cohen, Josh Cohen, Julie Cooper, el difunto Jack Diggins, Matt Evans, Nancy Fraser, Mark Graber, Nan Keohane, Steve Macedo, Karuna Mantena, Andrew March, Tom Medvetz, Andrew Murphy, Andrew Norris, Anne Norton, Joshua Ober, Philip Pettit, Andy Polsky, Robert Reich, Austin Sarat, Peter Singer, Rogers Smith, Miranda Spieler, Zofia Stemplowska, Nadia Urbinati y Leo Zaibert.

Me gustaría dar las gracias a las siguientes instituciones, que me permitieron liberar tiempo de mi tarea docente para dedicarlo a la escritura: el American Council of Learned Societies; el Princeton University Center for Human Values; la Office of the Provost at Brooklyn College y el Professional Staff Congress de la City University of New York.

Un agradecimiento especial para mi gabinete de primeros lectores: Greg Grandin, Adina Hoffman, Robert Perkinson y Scott Saul; Marco Roth, a quien se le ocurrió el título del libro; Charles Petersen, un corrector extraordinario; mis alumnos del Brooklyn College y el CUNY Graduate Center, que han trabajado conmigo los textos y volúmenes escritos sobre la derecha; Alexandra Dauler y Marc Schneider de Oxford University Press (OUP), y David McBride, mi editor en OUP, una permanente fuente de consejos excelentes que creyó en el proyecto desde el principio y cuidó de él con una combinación natural de sabiduría, paciencia y elegancia.

Mi mayor agradecimiento es para Laura Brahm, que escuchó estas ideas cuando eran solo frases inacabadas y las leyó cuando estaban a medio cocinar. Ha aportado a estos ensayos una idea de lo que es importante y un infalible

sentido del gusto. Ella es siempre, e inevitablemente, la única lectora a la que quiero complacer.

Agradecimientos de la segunda edición

Mi primer agradecimiento es para mi editor David McBride, que tras las elecciones de noviembre de 2016 consideró necesaria una nueva edición de este libro, y para Niko Pfund, presidente de Oxford USA, que defendió este libro y su segunda edición desde el principio. Gracias también a Seth Ackerman y Adina Hoffman por su ayuda, más que necesaria, con los títulos; a Andrew Seal por su corrección en el último minuto y su trabajo en el índice onomástico; a Ellen Tremper por explicarme algunos de los problemas más espinosos de la nueva versión y por ofrecer una crítica perspicaz del capítulo de Trump y el prefacio; y a Jeff Purdy, Tim Barker y Rob Mickey por sus lecturas y comentarios iniciales del capítulo de Trump. Alex Gourevitch ha sido una fuente constante de estímulo y provocación, y me ha hecho pensar de forma más seria y mejor en Trump y el momento político actual, así como en los argumentos económicos de los capítulos cinco y seis. También fue Alex quien vislumbró la nueva estructura de la segunda edición. John Palattella no solo fue el primer editor de cuatro de los capítulos del libro, sino que hizo una lectura heroica y meticulosa de todo el manuscrito de la edición revisada. Más que nadie, John ha dado a este libro su sentido y forma finales; tengo con él una deuda incalculable. Este libro ha tenido una vida que nunca esperé; que asumiera la forma que tiene se debe en gran medida a Laura Brahm. Convirtió una colección de ensayos en un acontecimiento: en cada momento de adversidad veía una ocasión para su defensa. Nunca ha dudado en decirme que un fragmento de texto, por breve que fuera, no era como debía ser. Laura exige que cada frase sea una declaración: en la escritura y en la vida. Que compartamos esa vida parece un milagro.

«Sobre la contrarrevolución» apareció por primera vez como «Conservatism and Counterrevolution» en *Raritan* (verano de 2010), 1–17. «El alma de la violencia» se publicó originalmente como «Easy To Be Hard: Violence and Conservatism» en *Performances of Violence*, ed. Austin Sarat, Carleen Basler y Thomas L. Dumm (Amherst: University of Massachusetts Press, 2011), 18–42. «El primer contrarrevolucionario» salió por primera vez en *The Nation* (19 de octubre, 2009), 25–32. «El valor de mercado de Nietzsche» se publicó originalmente bajo el título «Edmund Burke and the

Problem of Value» en *Raritan* (verano, 2016), 82–106. «En los márgenes de Nietzsche» se publicó por primera vez como «Nietzsche's Marginal Children» en *The Nation* (27 de mayo, 2013), 27–36. «Metafísica y chicle» apareció por primera vez como «Garbage and Gravitas» en *The Nation* (7 de junio, 2010), 21–27. «El príncipe como paria» se publicó inicialmente como «Out of Place» en *The Nation* (23 de junio, 2008), 25-33. «En busca de los imperios perdidos» apareció por primera vez en *Cold War Triumphalism: The Misuse of History after the Fall of Communism*, ed. Ellen Schrecker (Nueva York: New Press, 2004), 274–297. «Una criatura de la discriminación positiva» se publicó por primera vez como «Get Over It!» en la *London Review of Books* (10 de junio, 2010), 29–31.



Corey Robin. Estados Unidos, 1967. Profesor de Ciencias Políticas en el Brooklyn College y en el CUNY Graduate Center, Corey Robin es el autor de La mente reaccionaria, aclamado por *The New Yorker* como «el libro que predijo a Trump», y de *Fear: The History of a Political Idea*, que ganó el Premio al Mejor Primer Libro de Teoría Política otorgado por la Asociación Americana de Ciencia Política. Sus ensayos y reseñas han aparecido en muchos medios, como *The New York Times, Harper's, The New Republic* y *The London Review of Books*. Sus libros y escritos han sido traducidos a más de diez idiomas. A lo largo de su trayectoria, Robin ha recibido numerosas subvenciones y premios, como las becas de la Fundación Russell Sage, el Consejo Americano de Sociedades Docentes y el Centro para los Valores Humanos de la Universidad de Princeton. Hasta 2019 será miembro del Cullman Center for Scholars and Writers en la Biblioteca Pública de Nueva York, donde seguirá trabajando en su último proyecto: una biografía intelectual de Clarence Thomas. Robin ha sido protagonista de perfiles en prestigiosos medios como *The New York Times*, que le definió como «el intelectual público por excelencia para la era digital», el *Chronicle of Higher Education* («uno de los luchadores más persistentes del mundo») y Tablet («un Sartre para la era de las redes sociales»). Ha aparecido en NPR y MSNBC, entre otros medios de comunicación. Actualmente vive en Brooklyn junto con su esposa, su hija y demasiados gatos.

Notas

[1] Mark Landler, «Trump's Foreign Policy Quickly Loses Its Sharp Edge», *New York Times* (11 de febrero, 2017), A1; Tom Phillips, «Trump agrees to support 'One China' policy in Xi Jinping call», *The Guardian* (10 de febrero, 2017), https://www.theguardian.com/world/2017/feb/10/donald-trump-agreessupport-one-china-policy-phone-call-xi-jinping; John Wagner, Damian Paletta y Sean Sullivan, «Trump's Path Forward Only Gets Tougher after Health-Care Fiasco», *Washington Post* (25 de marzo, 2017), https://www.washingtonpost.com/politics/trumps-path-forward-only-gets-tougherafter-health-care-fiasco/2017/03/25/eaf2f3b2-10be-11e7-9b0d-d27c98455440_story.html; Steven Mufson, «Trump's Budget Owes a Huge Debt to This Right-Wing Washington Think Tank», *Washington Post* (27 de marzo, 2017), https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2017/03/27/trumpsbudget-owes-a-huge-debt-to-this-right-wing-washington-think-tank/; Julie Hirschfeld Davis y Allen Rappeport, «After Calling NAFTA "Worst Trade Deal", Trump Appears to Soften Stance», *New York Times* (31 de marzo, 2017), A12; Shane Goldmacher, «White House on edge as 100-day judgment nears», *Politico* (10 de abril, 2017), http://www.politico.com/story/2017/04/donald-trump-first-100-days-237053; David Lauder, «Trump backs away from labeling China a currency manipulator», Reuters (13 de abril, 2017), http://www.reuters.com/article/us-usa-trump-currency-idUSKBN17E2L8; Abby Phillip y John Wagner, «Trump as "Conventional Republican"? That's What Some in GOP Establishment Say They See», *Washington Post* (13 de abril, 2017), https://www.washingtonpost.com/politics/gop-establishmentsees-trumps-flip-flops-as-move-toward-a-conventional-republican/2017/04/13/f9ce03f6-205c-11e7-be2a-3a1fb24d4671_story.html; Ryan Koronowski, «14 ways Trump lost bigly with the budget deal», *Think Progress* (1 de mayo, 2017), https://thinkprogress.org/14-ways-trump-lost-bigly-with-the-budget-dealfbe42e852730; Shawn Donnan, «Critics pan Trump's 'early harvest' trade deal with China», *Financial Times* (14 de mayo, 2017), https://www.ft.com/content/16a9b978-3766-11e7-bce4-9023f8c0fd2e; Ben White, «Wall Street gives up on 2017 tax overhaul», *Politico* (17 de mayo, 2017), http://www.politico.com/story/2017/05/17/tax-reform-wall-street-238474; Kristina Peterson, «Congressional Republicans Face Ideological Rifts Over Spending Bills», *Wall Street Journal* (29 de mayo,

2017), https://www.wsj.com/articles/congressional-republicansface-ideological-rifts-over-spending-bills-1496059200; Richard Rubin, «GOP Bid to Rewrite Tax Code Falters», *Wall Street Journal* (30 de mayo, 2017); Julie Hirschfeld Davis y Kate Kelley, «Trump Plans to Shift Infrastructure Funding to Cities, States and Business», *New York Times* (4 de junio, 2017), A18. <<

[2] Jenna Johnson, Juliet Eilperin y Ed O'Keefe, «Trump Is Finding It Easier to Tear Down Old Policies than to Build His Own», *Washington Post* (4 de junio, 2017), https://www.washingtonpost.com/politics/trump-isfinding-it-easier-to-tear-down-old-policies-than-to-build-his-own/2017/06/04/3d0bcdb2-47c5-11e7-a196-a1bb629f64cb_story.html; Kristina Peterson y Richard Rubin, «Intraparty Disputes Stall Republicans' Legislative Agenda», *Wall Street Journal* (27 de junio, 2017), https://www.wsj.com/articles/intraparty-disputes-stall-republicans-legislative-agenda1498608305. <<

[3] A comienzos del siglo XX, el 98% de los jueces federales, abrumadoramente republicanos y contrarios a los sindicatos, venían de «lo más alto del estatus jerárquico del país». William E. Forbath, *Law and the Shaping of the American Labor Movement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), 3. <<

[4] Todavía hoy la violación dentro del matrimonio se castiga con menos severidad —y exige que los fiscales superen mayores obstáculos— que la violación fuera del matrimonio. Según una estudiosa, «la exención de la violación dentro del matrimonio sobrevive de una manera sustancial en la mayoría de estados». Jill Elaine Hasday, «Contest and Consent: A Legal History of Marital Rape», *California Law Review* 88 (octubre, 2000), 1375, 1490; Rebecca M. Ryan, «The Sex Right: A Legal History of the Marital Rape Exemption», *Law & Social Inquiry* 20 (otoño de 1995), 941-942, 992-995; Nancy F. Cott, *Public Vows: A History of Marriage and the Nation* (Cambridge, Mass.:, Harvard University Press, 2000), 211. <<

[5] Debe señalarse que, antes de que se eliminara la exención de la violación dentro del matrimonio, la violencia sexual se consideraba una de las pocas razones legítimas para el divorcio. Hasday, «Contest and Consent», 1397-1398, 1475-1484; Ryan, «Sex Right», 941; Cott, *Public Vows*, 195, 203. <<

[6] Karen Orren, *Belated Feudalism: Labor, the Law, and Liberal Development in the United States* (Nueva York: Cambridge University Press, 2001); Forbath, *Shaping of the American Labor Movement*. <<

[7] Greg Grandin, *The Last Colonial Massacre: Latin America in the Cold War* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 56-57. La eclosión del discurso político entre aquellos que no tienen poder también era, según escribía un contrariado demócrata al senador liberal Paul Douglas en la década de 1960, el gran mal de la Gran Sociedad: «Me parece que el señor Johnson es responsable del disturbio actual por su constante aliento a que el negro tome todo tipo de medidas para reafirmarse y EXIGIR sus derechos». Rick Perlstein, *Nixonland: The Rise of a President and the Fracturing of America* (Nueva York: Scribner, 2008), 117. <<

[8] La Tarifa de Abominaciones, llamada así por sus detractores sureños, es una tarifa introducida en 1828 por el Congreso destinada a proteger la industria del Norte. Imponía una tasa del 38% sobre el 92% de los productos importados. La Crisis de las Anulaciones (1832-33) se produjo cuando Carolina del Sur declaró que las tarifas federales de 1828 y 1832 eran nulas y por tanto no se aplicaban dentro del estado. La Ley de la Fuerza, originalmente denominada «Ley para ayudar a la recogida de impuestos sobre las importaciones» y aprobada por el Congreso en marzo de 1833, ampliaba los poderes del presidente —un cargo que en ese momento ocupaba Andrew Jackson— para sofocar la crisis. Entre otras cosas, le autorizaba a desplegar el ejército en Carolina del Sur para garantizar el cumplimiento de la ley. *[N. del T.]*. <<

[9] John C. Calhoun, «Speech on the Admission of California —and the General State of the Union» (4 de marzo, 1850), en *Union and Liberty: The Political Philosophy of John C. Calhoun*, ed. Ross M. Lence (Indianápolis: Liberty Fund, 1992), 583-585. <<

[10] Alexander Keyssarr, *The Right to Vote: The Contested History of Democracy in the United States* (Nueva York: Basic, 2000), 112. <<

[11] Jeremy Brecher, *Strike!* (Cambridge, Mass.: South End Press, 1997), 34, 126. Ver también Kim Phillips Fein, *Invisible Hands: The Businessmen's Crusade against the New Deal* (Nueva York: Norton, 2009), 87-114. <<

[12] Forbath, *Shaping the American Labor Movement*, 65. <<

[13] James Boswell, *Life of Johnson*, ed. R. W. Chapman y J. D. Fleeman (Nueva York: Oxford University Press, 1998), 1017. <<

[14] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. C. D. Clark (Stanford, California: Stanford University Press, 2001), 205-206. El curioso foco de Burke en los peluqueros —de entre todas las ocupaciones— tiene una historia fascinante, que Don Herzog explora en su *Poisoning the Minds of the Lower Orders* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 455-504. <<

[15] Ibid, 217-218. <<

[16] Citado en Daniel T. Rodgers, *Age of Fracture* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011), 207. <<

[17] Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, *The Mirage of Social Justice* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 84-85; Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Nueva York: Basica Books, 1974), 235-238. Hay traducción al castellano: *Anarquía, Estado y capitalismo* (Innisfree, 2015). <<

[18] G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Nueva York: Cambridge University Press, 1995), 28-32, 53-59, 98-115, 236-238. <<

[19] Citado en Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 424; ver también 16-19. Hay traducción al castellano: *Los fundamentos de la libertad* (Madrid: Unión Editorial, 1998). <<

[20] Elizabeth Cady Stanton, «Home Life», en *The Elizabeth Cady Stanton-Susan B. Anthony Reader*, ed. Ellen Carol DuBois (Boston: Northeeastern University Press, 1981, 1992), 132. Ver también Cott, *Public Vows*, 67; Amy Dru Stanley, *From Bondage to Contract: Wage Labor, Marriage, and the Market in the Age of Slave Emancipation* (Nueva York: Cambridge University Press, 1998), 177-178. <<

[21] A veces la transcripción no está tan oculta. El punto cuarto del programa del Partido Democrático por los Derechos de los Estados de Strom Thurmond —los dixiécratas— une lo público y lo privado en un conjunto visible y sin costuras: «Defendemos la segregación de las razas y la integridad racial de cada raza; el derecho constitucional a escoger con quién se asocia cada uno, a aceptar el empleo privado sin la intervención del gobierno, y a ganarse la vida de cualquier forma legal. Nos oponemos a la eliminación de la segregación, a la derogación de los estatutos sobre las relaciones entre las razas y al control del empleo privado por parte de burócratas federales, erróneamente denominado programa de derechos civiles. Favorecemos el autogobierno, el gobierno municipal y una interferencia mínima con los derechos individuales». *The Rise of Conservatism in America, 1945-2000: A Brief History with Documents*, ed. Ronald Story y Bruce Laurie (Boston: Bedford/ St. Martin's 2008), 39. <<

[22] James Baldwin, «They Can’t Turn Back», en *The Price of the Ticket: Collected Nonfiction*, 1948-1985 (Nueva York: St. Martin Press, 1985), 215. Agradezco a Jason Frank que me señalara este ensayo. <<

[23] Peter Kolchin, *American Slavery 1619-1877* (Nueva York: Hill and Wang, 1993-2003), 100-102, 111, 115, 117. <<

[24] Thomas Roderick Dew, *Abolition of Negro Slavery*, y William Harper, *Memoir on Slavery*, en *The Ideology of Slavery: Postlavery Thought in the Antebellum South, 1830-1860*, ed. Drew Gilpin Faust (Baton Rouge, Louisiana Tate University Press, 1981), 65, 100. <<

[25] Neil R. McMillen, *Dark Journey: Black Mississippians in the Age of Jim Crow* (Urbana: University of Illinois Press, 1989), 7. <<

[26] Kolchin, *American Slavery*, 118-120, 123-124, 126; Ira Berlin, *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), 94-95, 112, 128-132, 149-150, 174-175, 188-189. <<

[27] Calhoun, «Speech on the Reception of Abolition Petitions» (6 de febrero, 1837), en *Union and Liberty*, 473; ver también Dew, «Abolition of Negro Slavery», 23-24, 27; Kolchin, *American Slavery*, 170, 181-182, 184, 189. <<

[28] Citado en Kolchin, *American Slavery*, 198. <<

[29] Steven Han, *A Nation under Our Feet: Black Political Struggles in the Rural South from Slavery to the Great Migration* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), 218; McMillen, *Dark Journey*, 125. <<

[30] Patrick Allitt, *The Conservatives: Ideas & Personalities Throughout American History* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2009), 19. <<

[31] Edmund Burke, carta a Earl Fitzwilliam (1791), citado por Daniel L. O'Neill, *The Burke Wollstonecraft Debate: Savagery, Civilization and Democracy* (University Park: Pensylvania State University Press, 2007), 211. <<

[32] Citado en Conor Cruise O’Brien, *The Great Melody: A Thematic Biography of Edmund Burke* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 418-419. <<

[33] Edmund Burke, *Letters on a Regicide Peace* (Indianapolis: Liberty Fund, 1999), 127. <<

[34] John Adams, carta a James Sullivan (26 de mayo, 1776), en *The Works of John Adams*, vol. 9, ed. Charles Francis Adams (Boston: Little Brown, 1854), 375. <<

[35] Abigail Adams, carta a John Adams (marzo de 31, 1776), en *The Letters of John and Abigail Adams* (Nueva York: Penguin, 2004), 148-49. <<

[36] John Adams, carta a Abigail Adams (14 de abril, 1776), en *Letters*, 154. <<

[37] John Adams, carta a James Sullivan (26 de mayo, 1776), en *Letters*, 378. <<

[38] John Adams, «*A Defense of the Constitution of the United States of America*», y «*Discourses on Davila*», en *The Political Writings of John Adams*, ed. George A. Peck Jr. (Indianápolis: Hackett, [1954] 2003), 148-149, 190. <<

[39] Citado en Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (Nueva York: Basic Books, 1989), 18. <<

[40] Keyssar, *Right to Vote*, XXI. <<

[41] Linda K. Kereber, *No Constitutional Right to be Ladies: Women and the Obligations of Citizenship* (Nueva York: Hill and Wang, 1998), 3-46, 124-220; Ira Berlin, Barbara J. Fields, Steven F. Miller, Joseph P. Rediy y Leslie S. Rowland, *Slaves No More: Three Essays on Emancipation and the Civil War* (Nueva York: Cambridge University Press, 1992), 5-15, 20, 48, 54-59. <<

[42] «La unidad operativa decisiva en nuestra sociedad es la familia, no el individuo». Milton Frieddman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962, 1982, 2002); y (Capitalismo y libertad: Madrid, Síntesis, 2012), 32, ver también 13. «Sería un error de enormes proporciones asumir que las reglas legales son una fuerza dominante a la hora de dar forma al carácter individual: es mucho más probable que la familia, el colegio y la Iglesia sean influencias más poderosas. La gente que dirige estas instituciones utilizará esta influencia para impulsar la concepción del bien que tenga, no importa cuál sea el estado de la ley». Richard A. Epstein, «Libertarianism and Character», en *Varieties of Conservatism in America*, ed. Peter Berkowitz (Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 2004), 76. Para declaraciones anteriores, ver William Graham Sumner, «The Family Monopoly», en *On Liberty, Society and Politics: The Essential Essays of William Graham Sumner*, ed. Robert C. Bannister (Indianápolis, Liberty Fund, 1929), 136; William Graham Sumner, *What the Social Classes Owe to Each Other* (Caldwell, Idaho: Caxton Press, 2003), 63; Ludwig von Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis* (Indianápolis: Liberty Fund, 1981), 74-91. Más generalmente, ver Okin, *Justice, Gender*, 74-88. <<

[43] Edmund Burke, carta a Earl Fitzwilliam (1791), en O'Neill, *Burke-Wollstonecraft Debate*, 211. <<

[44] James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, ed. Stuart D. Warner (Indianápolis: Liberty Fund, 1993), 173. <<

[45] David Farber, *The Rise and Fall of Modern American Conservatism: A Short History* (Princeton, N. J.:), Princeton University Press), 10. <<

[46] Thomas Paine, *Rights of Man, Part I*, en *Political Writings*, ed. Bruce Kuklick (Nueva York: Cambridge University Press, 2000), 130; Lionel Trilling, *The Liberal Imagination* (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor, 1950), 5. Hay traducción al castellano: *La imaginación liberal* (Madrid: Edhasa, 1971). Robert O. Paxton, *The Anatomy of Fascism* (New York: Knopf, 2004), 42. Hay traducción al castellano: *La anatomía del fascismo* (Madrid: Capitán Swing, 2019). <<

[47] Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory* (Nueva York: Oxford University Press, 1996), 318. <<

[48] Citado en Russell Kirk, «Introduction», en *The Portable Conservative Reader*, ed. Russell Kirk (Nueva York: Penguin, 1982), XXIII. **<<**

[49] Mark F. Proudman, «'The Stupid Party': Intellectual Repute as a Category of Ideological Analysis», *Journal of Political Ideologies* 10 (junio-2005), 201–202, 206. <<

[50] George H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945* (Wilmington, Del.: Intercollegiate Studies Institute), XIV; Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (Londres: Macmillan, 1980, 1984), 11. <<

[51] «Problema: ¿Cómo llegaron los exhaustos a hacer las leyes sobre los valores? Dicho de otro modo: ¿cómo llegaron al poder los últimos?». Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trad. Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale (Nueva York: Vintage, 1968), 34. Hay traducción al castellano: *La voluntad de poder* (Madrid: Edaf, 1985). <<

[52] Kevin Mattson, *Rebels All! A Short History of the Conservative Mind in Postwar America* (Newark, N. J.: Rutgers University Press, 2008), 121–125. <<

[53] Burke, *Reflections*, 2 4 3; Russell Kirk, «The Conservative Mind», en *Conservatism in America since 1930*, ed. Gregory L. Schneider (Nueva York: New York University Press, 2003), 107. Todavía más recientemente, Harvey Mansfield ha declarado: «Pero entiendo el conservadurismo como una reacción al liberalismo. No es una posición que uno asuma desde el principio, sino solo cuando se ve amenazado por gente que quiere quitar o dañar cosas que merecen ser conservadas». *The Point* (otoño de 2010), http://www.thepointmag.com/archive/an-interview-with-harvey-mansfeld, acceso el 9 de abril, 2011. <<

[54] Burke, *Regicide Peace*, 73. <<

[55] Citado en John Ramsden, *An Appetite for Power: A History of the Conservative Party since 1830* (Nueva York: Harper Collins, 1999), 5. <<

[56] *The Faber Book of Conservatism*, ed. Keith Baker (Londres: Faber and Faber, 1993), 6; ver también Hugh Cecil, *Conservatism* (Londres: Thornton Butterworth, 1912), 39–44, 241, 244. <<

[57] Robert Peel, discurso en Merchant Taylor Hall (13 de mayo, 1838), en *British Conservatism: Conservative Thought from Burke to Thatcher*, ed. Frank O’Gorman (Londers: Longman, 1986), 125. <<

[58] Nash, *Conservative Intellectual Movement*, XIV. <<

[59] Michael Oakeshott, «Rationalism in Politics» y «On Being Conservative», en *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianápolis: Liberty Press, 1991), 31, 408, 435. Hay traducción al castellano: *Ser conservador y otros ensayos* (Madrid: Alianza, 2018). <<

[60] En un momento de su ensayo, el propio Oakeshott plantea esta idea, para descartarla rápidamente. «Hasta qué punto sería adecuada esta disposición en circunstancias distintas a las nuestras, hasta qué punto ser conservador con respecto al gobierno tendría la misma relevancia en el caso de un pueblo poco aventurero, perezoso o falto de ánimo, es una cuestión que no necesitamos intentar responder: nos preocupamos de nosotros tal como somos. Por mi parte, creo que ocuparía un lugar importante en cualquier tipo de circunstancias». No explica por qué esto es así. Oakeshott, «On Being Conservative», 435. <<

[61] Benjamin Disraeli, *The Vindication of the English Constitution*, en *Whigs and Whiggism: Political Writings by Benjamin Disraeli*, ed. William Hutcheon (Nueva York: Macmillan, 1914), 126. <<

[62] Karl Mannheim, «Conservative Thought», en *Essays on Sociology and Social Psychology*, ed. Paul Kesckemeti (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1953), 95, 115; ver también Freeden, *Ideologies and Political Theory*, 335. Se pueden encontrar pruebas de este argumento en la tradición conservadora en Frank Meyer, «Freedom, Tradition, Conservatism», en *In Defense of Freedom and Related Essays* (Indianápolis: Liberty Fund, 1996), 17–20; Mark C. Henrie, «Understanding Traditionalist Conservatism», en *Varieties of Conservatism in America*, 11; Nash, *Conservative Intellectual Movement*, 50; Scruton, *Meaning of Conservatism*, 11. <<

[63] Así, cuando Irving Kristol afrima en sus *Reflections of a Neoconservative* que el neoconservadurismo «aspira a infundir la ortodoxia burguesa estadounidense con un nuevo vigor intelectual consciente de sí mismo», no se aleja de las normas conservadoras; las articula. Como el sociólgo y teólogo conservador Peter Berger escribe en *The Secret Canopy*, «La facticidad del mundo social o de cualquier parte de él es suficiente para autolegitimarse mientras no haya desafío. Cuando aparece un desafío, en la forma que sea, la facticidad ya no se puede dar por sentada […] La seriedad del desafío determinará el grado de elaboración de las legitimaciones de la respuesta». En *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, ed. Jerry Muller (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1997), 4, 360. <<

[64] Quintin Hogg, *The Case for Conservatism*, en *British Conservatism*, 76. <<

[65] Boswell, *Life of Johnson*, 1018. <<

[66] Edmund Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, in *Further Reflections on the Revolution in France*, ed. Daniel F. Ritchie (Indianápolis: Liberty Fund, 1992), 167. <<

[67] Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *The Leopard* (Nueva York: Pantheon, 2007), 28. Hay traducción española: *El Gatopardo*. (Barcelona: Anagrama, 2019). <<

[68] Mattson, *Rebels All!* 23, 35–36, 62. <<

[69] Burke, *Regicide Peace*, 142. <<

[70] Kirk, «The Conservative Mind», 109; Oakeshott, «On Being Conservative», 414–415. <<

[71] Citado en Allitt, *Conservatives*, 242; ver tambén Arthur Moeller van den Bruck, *Germany's Third Empire*, en *The Nazi Germany Sourcebook: An Anthology of Texts*, ed. Roderick Stackelberg and Sally A. Winkle (Nueva York: Routledge, 2002), 77–78. <<

[72] Edmund Burke, *Letter to a Noble Lord*, in *On Empire, Liberty, and Reform: Speeches and Letters*, ed. David Bromwich (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000), 479. <<

[73] Cecil es uno de los pocos conservadores que han reconocido lo difícil que es distinguir entre reforma y revolución (Cecil, *Conservatism*, 221–222). Para una crítica útil, ver Ted Honderich, *Conservatism: Burke, Nozick, Bush, Blair?* (Londres: Pluto, 2005), 6–31. <<

[74] Peter Kolozi, *Conservatives Against Capitalism: From the Industrial Revolution to Globalization* (Nueva York: Columbia University Press, 2017), 106–139; Clinton Rossiter, *Conservatism in America: The Thankless Persuasion* (Nueva York: Vintage, 1955, 1962), 241–242; Sam Tanenhaus, *Whittaker Chambers: A Biography* (Nueva York: Modern Library, 1997), 165, 466, 488. <<

[75] Nash, *Conservative Intellectual Movement*, XIV. <<

[76] Abraham Lincoln, discurso en el Cooper Institute (27 de febrero, 1860), en *The Portable Abraham Lincoln*, ed. Andrew Delbanco (Nueva York: Penguin, 1992), 178–179. La típica visión conservadora de la reforma, escribe un estudioso, «puede formar parte de otras ideologías políticas a causa de —al menos de manera superficial— su mera razonabilidad. Es, en sí, totalmente relativa o "posicional" y puede por tanto ser aplicada o invocada por cualquier ideología». Jan-Werner Müller, «Comprehending Conservatism: A New Framework for Analysis», *Journal of Political Ideologies* 11 (octubre de 2006), 362. <<

[77] Ramsden, *Appetite for Power*, 28. <<

[78] Citado en C. B. Macpherson, *Burke* (New York Hill and Wang, 1980), 22; ver también Burke, *Regicide Peace*, 381. **<<**

[79] Ramsden, *Appetite for Power*, 46, 95. La posición de Carnarvon era minoritaria en la derecha británica; bajo el liderazgo de Derby y Disraeli, los conservadores presidieron la aprobación de la ley. Pero eso no debería interpretarse como evidencia de un profundo impulso burkeano en la derecha. El faro de Disraeli era la simple oposición a Gladstone. Si Gladstone estaba a favor, Disraeli estaba en contra. Si había alguna visión más allá de eso, era partidista y táctica, y entrañaba tácticas en absoluto burkeanas. Explicado su apoyo a un conjunto de medidas más radicales que ninguna de las que hubieran tomado los liberales, Disraeli le dijo a Derby: «La línea atrevida es la más prudente». Ver Ramsden, *Appetite for Power*, 91–99. Para una visión discrepante, ver Gertrude Himmelfarb, «Politics and Ideology: The Reform Act of 1867», en *Victorian Minds* (Nueva York: Knopf, 1968), 333–392. <<

[80] Allitt, *Conservatives*, 48. Para otros ejemplos, ver Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Nueva York: Simon and Schuster, 1987), 101; Calhoun, «Speech on the Oregon Bill», en *Union and Liberty*, 565; Adams, *Discourses on Davila*, en *Political Writings*, 190–192, 201; *Theodore Roosevelt: An American Mind*, ed. Mario R. DiNunzio (Nueva York: Penguin, 1994), 116, 119; Phillips-Fein, *Invisible Hands*, 82. <<

[81] Michael J. Gerson, *Heroic Conservatism: Why Republicans Need to Embrace America's Ideals (And Why They Deserve to Fail If They Don't)* (Nueva York: Harper Collins, 2007), 261, 264. <<

[82] Aunque Huntington hace bien al subrayar las dimensiones «situacionales» o «posicionales» del conservadurismo —como respuesta a los desafíos sistémicos del orden establecido—, se equivoca al sugerir que el conservador defiende el orden establecido simplemente porque es el orden establecido. El conservador defiende un tipo de orden —la institución jerárquica del gobierno personal— porque cree sinceramente que la desigualdad es una condición necesaria de la excelencia. A veces, está dispuesto a cuestionar el orden establecido, si lo considera demasiado igualitario; este era el caso del movimiento conservador en los Estados Unidos de posguerra. Samuel Huntington, «Conservatism as an Ideology», *American Political Science Review* 51 (junio de 1957), 454–473. <<

[83] Cada mes, el número de libros sobre el conservadurismo estadounidense parece crecer. Entre los más notables de las dos últimas décadas están Rick Perlstein, *Before the Storm: Barry Goldwater and the Unmaking of the American Consensus* (Nueva York: Hill & Wang, 2001); Lisa McGirr, *Suburban Warriors: The Origins of the New American Right* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2001); Donald Critchlow, *Phyllis Schlafly and Grassroots Conservatism: A Woman's Crusade* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2005); Kevin Kruse, *White Flight: Atlanta and the Making of Modern Conservatism* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2005); Jason Sokol, *There Goes My Everything: White Southerners in the Age of Civil Rights, 1945–1975* (Nueva York: Vintage, 2006); Matthew Lassiter, *The Silent Majority: Suburban Politics in the Sunbelt South* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2006); Joseph Lowndes, *From the New Deal to the New Right: Race and the Southern Origins of Modern Conservatism* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2008); Allan J. Lichtman, *White Protestant Nation: The Rise of the American Conservative Movement* (Nueva York: Grove Press, 2008); Mattson, *Rebels All!*; Steven Teles, *The Rise of the Conservative Legal Movement: The Battle for Control of the Law* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2008); Bethany Moreton, *To Serve God and Wal-Mart: The Making of Christian Free Enterprise* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009); Phillips-Fein, *Invisible Hands*. Ver también Julian Zelizer, «Reflections: Rethinking the History of American Conservatism», *Reviews in American History* 38 (junio de 2010), 367–392; Kim Phillips-Fein, «Conservatism: A State of the Field», *Journal of American History* 98 (diciembre de 2011), 723–743. <<

[84] T. S. Eliot, «The Literature of Politics», en *To Criticize the Critic and Other Writings* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1965), 139. <<

[85] «“El sentimiento metafísico” está ejemplificado en cualquier descripción de la naturaleza de las cosas, en cualquier caracterización del mundo al que uno pertenece, en términos que, como las palabras de un poema, despiertan a través de sus asociaciones y a través de la empatía que engendran un humor agradable o un tono de sentimiento por parte del filósofo o sus lectores». Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Nueva York: Harper & Brothers, 1936), 11. Citado en Joseph F. Femia, *Against the Masses: Varieties of Anti-Democratic Thought since the French Revolution* (Nueva York: Oxford University Press, 2001), 13–14. <<

[86] Cf. Bruce Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville* (Lawrence: University of Kansas Press, 1993); Nash, *Conservative Intellectual Movement*; Allitt, *Conservatives*; Scruton, *Meaning of Conservatism*; Berkowitz, *Varieties of Conservatism*. Aproximaciones más útiles incluyen Robert Nisbet, *Conservatism: Dream and Reality* (Mineápolis: University of Minnesota Press, 1986); Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993); Albert O. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction: Perversity*, *Futility*, *Jeopardy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991); Mannheim, «Conservative Thought»; Muller, *Conservatism*; Femia, *Against the Masses*; y Herzog, *Poisoning the Minds of the Lower Orders*. <<

[87] Mattson, *Rebels All!*, 3, 11–12, 42, 79. Ver también Sam Tanenhaus, *The Death of Conservatism* (Nueva York: Random House, 2009), 16–19, 49–51. <<

[88] Cara Camcastle, *The More Moderate Side of Joseph de Maistre: Views on Political Liberty and Political Economy* (Montreal y Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005); Isaiah Berlin, «Joseph de Maistre on the Origins of Modern Fascism», en *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy (Nueva York: Vintage, 1992), 91–174. Hay traducción al castellano. <<

[89] Nash, *Conservative Intellectual Movement*, 69–70. <<

[90] Publicado en junio de 2008, *White Protestant Nation* de Lichtman apareció antes de la llegada del Tea Party —de hecho, antes de la elección de Barack Obama—, pero su análisis de las continuidades entre el conservadurismo que surgió tras la Primera Guerra Mundial y el conservadurismo de 1920 pueden extrapolarse hasta hoy. <<

[91] Mattson, *Rebels All!*, 7, 15; Farber, *Rise and Fall of Modern American Conservatism*, 78; Donald T. Critchlow, *The Conservative Ascendancy: How the GOP Right Made Political History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), 6–13; Tanenhaus, *Death of Conservatism*, 29, 32, 104, 109, 111, 114. <<

[92] «La filosofía política de la derecha, su estrategia organizativa y su atractivo para las bases trascienden su hostilidad hacia el liberalismo. El conservadurismo moderno tiene una vida, una historia y una lógica propias». Lichtman, *White Protestant Nation*, 2. Para una versión diferente del argumento del *backlash*, ver Lowndes, *New Deal to the New Right*, 3–5, 92–93, 160–162. <<

[93] Norberto Bobbio, *Left & Right: The Significance of a Political Distinction* (Chicago: University of Chicago Press, 1996). Hay traducción al castellano: *Derecha e izquierda* (Madrid: Taurus, 2008). <<

[94] Müller, «Comprehending Conservatism», 359; Muller, *Conservatism*, 22–23; J. G. A. Pocock, introducción a Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Indianápolis: Hackett, 1987). <<

[95] Nash, *Conservatives Intellectual movement* XIV–XV. <<

[96] Zelizer, «Reflections: Rethinking the History of American Conservatism», 371–374. <<

[97] Citado en Mattson, *Rebels All!*, 112. <<

[98] *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen,* en *Nazi Germany Sourcebook*, 36. <<

[99] La defensa del libre mercado «se quedaba paralizada justo cuando era más influyente», mientras que «a menudo progresaba cuando se ponía a la defensiva» ante los ataques de la izquierda (Hayek, *Constitution of Liberty*, 7). «Resulta paradójico, aunque no carezca de precedente histórico, que esos brotes de energía creativa a nivel intelectual [en la derecha] se produzcan de forma simultánea a una constante extensión de la influencia del liberalismo en la esfera política práctica» (Frank Meyer, «Freedom, Tradition, Conservatism», en *Defense of Freedom*, 15). «En tiempos de crisis», observa Scruton, «es cuando el conservadurismo se comporta mejor» (Scruton, *Meaning of Conservatism*, 11). Sobre la relación dialéctica entre la derecha y la izquierda en la historia reciente de Estados Unidos, ver Zelizer «Reflections: Rethinking the History of American Conservatism», 388–389. <<

[100] Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, en *Culture and Anarchy and Other Writings*, ed. Stefan Collini (Nueva York: Cambridge University Press, 1993), 95. <<

[101] Joseph Schumpeter, «Social Classes in an Ethnically Homogenous Environment», en *Conservatism: An Anthology*, 227. <<

[102] Alcanzar y mantener un verdadero poder económico, añade Schumpeter, requiere «apartarse de la rutina». Schumpeter, «Social Classes», 227. «Debemos dejar claro que no puede haber un punto muerto ni una satisfacción, solo progreso o retroceso, y que estar contentos con nuestro lugar actual equivale a retroceder». Friedrich von Bernhardi, *Germany and the Next War*, trad. Allen Powles (Londres: Edward Arnold, 1912), 103. <<

[103] Burke, *Reflections*, 207. Ver también Justus Möser, «No Promotion According to Merit», en *Conservatism: An Anthology*, 74–77. <<

[104] Burke, *Letter to a Noble Lord*, 484. <<

[105] Fritz Lens, *Psychological Differences between the Leading Races of Mankind*, en *Nazi Germany Sourcebook*, 75. <<

[106] Muller, *Conservatism*, 26–27, 210. <<

[107] Sumner, *What the Social Classes Owe to Each Other*, 59–60, 66–67. <<

[108] Sumner, «Liberty», en *On Liberty, Society, and Politics*, 246. <<

[109] «Toda propiedad viene de la ocupación y de la violencia. […] Que todo derecho deriva de la violencia y toda propiedad de la apropiación o el robo, podemos admitirlo libremente». Mises, *Socialism*, 3. <<

[110] Sumner, «The Absurd Effort to Make the World Over», en *On Liberty, Society, and Politics*, 254. <<

[111] Burke, *Letter to a Noble Lord*, 484. <<

[112] Michael Oakeshott, «On Being Conservative», en *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianápolis: Liberty Press, 1991), 408. <<

[113] Russell Kirk, «Introduction», en *The Portable Conservative Reader*, ed. Russell Kirk (Nueva York: Penguin, 1982), xi–xiv; Robert Nisbet, *Conservatism: Dream and Reality* (Mineápolis: University of Minnesota Press, 1986); Peter Viereck, *Conservatism: From John Adams to Churchill* (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand, 1956), 10–17. <<

[114] Joseph de Maistre, *Considerations on France*, trad. y ed. Richard A. Lebrun (Nueva York: Cambridge University Press, 1974, 1994), 10. Ver también la crítica de Maistre a los antiguos regímenes europeos en Jean-Louis Darcel, «The Roads of Exile, 1792–1817», y Darcel, «Joseph de Maistre and the House of Savoy: Some Aspects of his Career», en *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: Selected Studies*, ed. Richard A. Lebrun (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001), 16, 19–20, 52. <<

[115] Cf. Edmund Burke, *Letter to a Noble Lord*, en *On Empire, Liberty, and Reform: Speeches and Letters*, ed. David Bromwich (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000), 500–501; Burke, *Letters on a Regicide Peace* (Indianápolis: Liberty Fund, 1999), 69–70, 74–76, 106, 108–111, 158–160, 167, 184, 205, 218, 218, 222, 271, 304–305. <<

[116] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. C. D. Clark (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001), 239. Hay traducción al castellano: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (Madrid: Alianza, 2016). <<

[117] Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, ed. David Womersley (Nueva York: Penguin, 1998), 177. Hay traducción al castellano: *De lo sublime y de lo bello* (Madrid: Alianza, 2005). <<

[118] Burke, *Regicide Peace*, 75. <<

[119] Aunque a veces es el propio Antiguo Régimen. Cf. Burke, *Regicide Peace*, 384–385. <<

[120] Edmund Burke, «Speech on American Taxation» (19 de abril, 1774), en *Selected Works of Edmund Burke*, vol. 1 (Indianapolis: Liberty Fund, 1999), 186; ver también Burke, *Regicide Peace*, 69–70, 154–155, 184–185, 304–306, 384–385. Esta crítica es contraria al elogio del aristócrata como hombre de amplias miras; en estos textos, Burke dice que la visión a largo plazo ciega a los hombres ante los problemas que afrontan. Ver la breve introducción de Browich al texto de Burke *Letter to a Noble Lord*, en *On Empire, Liberty, and Reform*, 466. <<

[121] La rebelión de Nat Turner o Southampton Insurrection fue una revuelta de esclavos que dirigió Nat Turner, un esclavo de inclinaciones místicas, en 1831. En unas horas, los esclavos rebeldes mataron a entre 55 y 65 personas; el estado ejecutó después a 65 acusados de haber participado en la rebelión; milicias y grupos armados mataron a unos 120 esclavos y libertos. La legislatura estatal aprobó leyes que prohibían la instrucción de los esclavos y los negros liberados y que restringían el derecho de reunión de los negros. <<

[122] Thomas Roderick Dew, *Abolition of Negro Slavery*, y William Harper, *Memoir on Slavery*, en *The Ideology of Slavery: Proslavery Thought in the Antebellum South, 1830–1860*, ed. Drew Gilpin Faust (Baton Rouge: Louisiana State Press, 1981), 25, 123. Ver también John C. Calhoun, «Speech on the Force Bill», «Speech on the Reception of Abolitionist Petitions» y «Speech on the Oregon Bill», en *Union and Liberty: The Political Philosophy of John C. Calhoun*, ed. Ross M. Lence (Indianápolis: Liberty Fund, 1992), 426, 465, 475, 562; Manisha Sinha, *The Counterrevolution of Slavery: Politics and Ideology in Antebellum South Carolina* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000), 33–93. <<

[123] Barry Goldwater, *The Conscience of a Conservative* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960, 2007), 1. <<

[124] Calhoun, «Speech on the Reception of Abolitionist Petitions», 476. <<

[125] Oakeshott, «On Being Conservative», 407–408. <<

[126] Charles Loyseau, *A Treatise of Orders and Plain Dignities*, ed. Howell A. Lloyd (Nueva York: Cambridge University Press, 1994), 75. <<

[127] Citado en Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2004), 49. <<

[128] Joseph de Maistre, *St. Petersburg Dialogues or Conversations on the Temporal Government of Providence*, trad. y ed. Richard A. Lebrun (Montreal y Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993), 216. Hay traducción del original francés al castellano: *Las veladas de San Petersburgo* (Madrid: Espasa Calpe, 1998). <<

[129] Maistre, *Considerations*, 16–17. Ver también Jean-Louis Darcel, «The Apprentice Years of a Counter-Revolutionary: Joseph de Maistre in Lausanne, 1793–1797», en *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence,* 43–44. <<

[130] Burke, *Sublime and the Beautiful*, 86, 96, 121, 165. <<

[131] Burke, *Reflections*, 207, 243, 275. Ver también Burke, Regicide Peace, 66, 70, 107, 157, 207, 222. <<

[132] Burke, *Regicide Peace*, 184. <<

[133] Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (Nueva York: Oxford University Press, 2001), 27–28. <<

[134] Citado en Robert Perkinson, *Texas Tough: The Rise of America’s Prison Empire*, (Nueva York: Metropolitan, 2009), 297. <<

[135] Citado en Alexander P. Lamis, «The Two-Party South: From the 1960s to the 1990s», en *Southern Politics in the 1990s*, ed. Alexander P. Lamis (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990), 8. <<

[136] David Horowitz, «The Campus Blacklist», *FrontPage* (18 de abril, 2003), http://www.studentsforacademicfreedom.org/essays/blacklist.html, acceso el 24 de marzo, 2011. <<

[137] Citado en Lamis, «Two-Party South», 8. <<

[138] Phyllis Schlafly, *The Power of the Positive Woman* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), 7–8. <<

[139] «Entrevista con Phyllis Schlafly», *Washington Star* (18 de enero, 1976) en *The Rise of Conservatism in America, 1945–2000: A Brief History with Documents*, ed. Ronald Story y Bruce Laurie (Boston: Bedford/St. Martin's, 2008), 104. <<

[140] Susan Faludi, *Backlash: The Undeclared War against American Women* (Nueva York: Doubleday, 1991), 251. <<

[141] Maistre, *Considerations*, 79. **<<**

[142] «Why the South Must Prevail», *National Review* (24 de agosto, 1957), en Rise of Conservatism in America, 53. <<

[143] Gary Wills, *Reagan’s America* (Nueva York: Penguin, 1988), 355. <<

[144] Citado en J. C. D. Clark, introducción a Burke, *Reflections*, 104. <<

[145] Alexander Stephens, «The Cornerstone Speech», en *Defending Slavery: Proslavery Thought in the Old South*, ed. Paul Finkelman (Boston: Bedford/ St. Martin’s, 2003), 91. <<

[146] Goldwater, *Conscience of a Conservative*, 70. <<

[147] Maistre, *Considerations*, 89. <<

[148] *Ibid.*, 69, 74. <<

[149] James Oakes, *The Ruling Race: A History of American Slaveholders* (Nueva York: Vintage, 1982), 37, 42, 141–143, 230–232. <<

[150] Calhoun, «Speech on the Oregon Bill», 564. <<

[151] Citado en Peter Kolchin, *American Slavery 1619–1877* (Nueva York: Hill and Wang, 1993, 2003), 195. <<

[152] Dew, *Abolition of Negro Slavery*, 66–67. <<

[153] Citado en Jacob Heilbrunn, *They Knew They Were Right: The Rise of the Neocons* (Nueva York: Random House, 2008), 6. <<

[154] Burke, *Reflections*, 229; William F. Buckley Jr., «Publisher's Statement on Founding National Review», *National Review* (19 de noviembre, 1955), en *Rise of Conservatism in America*, 50. <<

[155] Andrew Sullivan, *The Conservative Soul: Fundamentalism, Freedom, and the Future of the Right* (Nueva York: Harper Perennial, 2006), 9. **<<**

[156] Burke, *Regicide Peace*, 138. <<

[157] Maistre, *Considerations*, 77. <<

[158] Corey Robin, «The Ex-Cons: Right-Wing Thinkers Go Left!», *Lingua Franca* (febrero 2001), 32. **<<**

[159] Jim Sidanius, Michael Mitchell, Hillary Haley y Carlos David Navarrete, «Support for Harsh Criminal Sanctions and Social Dominance Beliefs», *Social Justice Research* 19 (diciembre de 2006), 440; Tom Pyszczynski, Abdolhossein Abdollahi, Sheldon Solomon, Je Greenberg, Florette Cohen, y David Weise, «Mortality Salience, Martyrdom, and Military Might: The Great Satan Versus the Axis of Evil», *Personality and Social Psychology Bulletin* 32 (abril de 2006), 525–537; Frank Newport, «Sixty-Nine Percent of Americans Support Death Penalty», http://www.gallup.com/poll/101863/Sixtynine-Percent-Americans-Support-Death-Penalty.aspx, acceso el 5 de abril, 2011; Pew Research Center, «The Torture Debate: A Closer Look», http://pewforum.org/Politics-and-Elections/The-Torture-Debate-A-Closer-Look.aspx, acceso el 5 de abril, 2011; «McCain Amendment No. 1977», http://www.sourcewatch.org/index.php?title=McCain_Amendment_No._1977, acceso el 5 de abril, 2011; Sean Olson, «Senate Approves Abolishment of Death Penalty», Albuquerque Journal (13 de marzo, 2009). Gracias a Shang Ha por proporcionarme estas citas. <<

[160] Andrew Sullivan, *The Conservative Soul: Fundamentalism, Freedom, and the Future of the Right* (Nueva York: Harper Perennial, 2006), 276–277. <<

[161] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Nueva York: Harper Collins, 1992), XXIII, 147, 150–151, 255–256, 318, 329. Hay traducción al castellano: *El fin de la historia y el último hombre* (Barcelona: Planeta, 1992). <<

[162] Esta frase viene de un discurso de MacArthur en 1962 en West Point, y él se lo atribuye a Platón. Ningún estudioso ha encontrado tal declaración en Platón, pero aparece (así como la atribución a Platón) en un muro del Imperial War Museum de Londres y en *Black Hawk derribado* de Ridley Scott, una película de 2001. La fuente más probable es George Santayana, en sus *Soliloquies in England* (Nueva York: Scribner's, 1924), 102. Ver el excelente comentario de Bernard Suzanne en http://plato-dialogues.org/faq/faq008.htm#note1, acceso el 8 de abril, 2011. <<

[163] *Selections from Treitschke’s Lectures on Politics*, trad. Adam L. Gowans (Nueva York: Frederick A. Stokes, 1914), 24–25. <<

[164] Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, ed. David Womersley (Nueva York: Penguin, 1998, 2004), 79. Hay traducción al castellano: *De lo sublime y de lo bello* (Madrid: Alianza, 2005, 2014). <<

[165] *Ibid.*, 82. <<

[166] *Ibid.*, 88. <<

[167] *Ibid.*, 96. <<

[168] *Ibid.*, 164. <<

[169] *Ibid.*, 177-178. <<

[170] Michael Oakeshott, «On Being Conservative», en *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianápolis: Liberty Press, 1962), 408. Hay traducción al castellano: *Ser conservador y otros ensayos* (Madrid: Alianza, 2018). Ver también Walter Bagehot, «Intellectual Conservatism», en *The Works and Life of Walter Bagehot*, vol. 9 (Londres: Longmans, Green, and Co., 1915), 254-258; Russell Kirk, «What Is Conservatism?», en *The Essential Russell Kirk*, ed. George A. Panichas (Wilmington, Del.: ISI Books, 2007), 7; Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (Londres: Macmillan, 1980, 1984), 21–22, 40–43; Robert Nisbet, *Conservatism* (Mineápolis: University of Minnesota Press, 1986), 26–27. <<

[171] Ronald Reagan, «First Inaugural Address and address before a Joint Session of the Congress» (28 de abril, 1981), en *Conservatism in America since 1930*, ed. Gregory L. Schneider (Nueva York: New York University Press, 2003), 343, 344, 351, 352. <<

[172] Barry Goldwater, discurso de aceptación en la Convención Nacional Republicana de 1964 (16 de julio, 1964), en *Conservatism in America*, 238–239. <<

[173] Hugo Young, *One of Us* (Londres: Macmillan, 1989, 1991), 224. **<<**

[174] William Manchester, *The Last Lion: Winston Spencer Churchill: Visions of Glory 1874–1932* (Boston: Little, Brown, 1982), 222–231. <<

[175] Winston Churchill, *My Early Life: 1874–1904* (Nueva York: Scribner, 1996), 77. <<

[176] Burke, *Sublime and the Beautiful*, 177. <<

[177] Ibid, 86. <<

[178] *Ibid.*, 101, 106, 108, 111. <<

[179] *Ibid.*, 96, 123. <<

[180] *Ibid.*, 121. <<

[181] Esta tensa descripción de la naturaleza humana también arroja luz sobre la visión de Burke de la relación de la historia con el yo. Los lectores de Burke asimilan a menudo su teoría de la relación entre la historia y el yo con una posición vagamente comunitarista que sostiene que la historia, la cultura y la herencia nos hacen quienes somos. Podríamos llamar a esto una teoría radical de la identidad, donde el pasado es el alma y la semilla de nuestra personalidad, la condición de nuestra acción, sin el cual tropezaríamos en la oscuridad incapaces de encontrar nuestro camino. Pero esta interpretación no recoge lo más interesante de la visión de Burke de nuestro ser histórico. Lejos de situar un ser integrado en el suelo tibio y arenoso de una historia que nutre, la psicología moral de Burke demuestra que, para él, la historia es una presencia más perturbadora. Así es como describe las cosas en Reflexiones sobre la revolución en Francia:

«Nuestro sistema político se sitúa en correspondencia y simetría con el orden del mundo, y con el modo de existencia decretado a un cuerpo permanente compuesto de piezas transitorias en el que, según disposición de una sabiduría extraordinaria, que unifica la misteriosa variedad de la raza humana, el conjunto resultante no es, simultáneamente, nunca viejo, o de mediana edad, o joven, sino que, en un estado de constancia inalterada, avanza por el tenor variado de una eterna decadencia, caída, renovación y progreso. Así, preservando el método de la naturaleza en la conducta del Estado, en lo que mejoramos nunca somos totalmente nuevos; en lo que retenemos, nunca somos del todo obsoletos».

En cada momento, escribe Burke, la entidad política de la que formamos parte habita tres formas de tiempo: pasado, presente y futuro. Esa entidad política, y el yo que comprende una parte de ella, no están cómodamente situados en el tiempo; se distienden en él. La multiplicidad y la fragmentación temporal, y no la integración y el arraigamiento, son la esencia de nuestra experiencia. El flujo y la fluidez atormentan la comunidad política y el yo burkeanos, compensando el tipo de sublimidad que Burke cree necesaria para sostener al ser frente a su siempre presente e irreprimible avance hacia la muerte. La historia, en resumen, no es la raíz de nuestra identidad que nos hace lo que somos; son los polos contradictorios de nuestra experiencia, y siempre nos empujan y tiran de nosotros en direcciones opuestas. La historia hace que nos

resulte imposible sentir, ni que sea por un instante, la densidad potencial y el perímetro de nuestro ser.

Burke también atribuye un gran peso al pasado. Pero, lejos de dar cabida a algún tipo de tradicionalismo o convencionalismo, ese peso también apunta a lo sublime:

«Actuando siempre como si estuviera en presencia de ancestros canonizados, el espíritu de la libertad, que conduce al desgobierno y el exceso, se ve atemperado por una gravedad horrible. La idea de una descendencia liberal nos inspira un sentido de dignidad nativa habitual, que evita esa insolencia inicial que deshonra a aquellos que son los primeros en adquirir cualquier distinción. Esto significa que nuestra libertad se convierte en una libertad noble. Tiene un aspecto imponente y dramático. Tiene pedigrí y antepasados ilustres. Tiene sus orientaciones y sus insignias heráldicas. Tiene su galería de retratos, sus inscripciones monumentales; sus registros, pruebas y títulos».

Esta no es una teoría sencilla de las constricciones de la historia. Para Burke, la historia no limita nuestra libertad; sus constricciones aumentan y magnifican nuestra libertad. Dan a nuestra libertad profundidad, majestad, grandeza, asombro, «una terrible gravedad». El peso del pasado no pesa en el presente; da peso a un presente que de otro modo podría carecer de todo peso. A través de ese peso, el presente —y los pequeños seres del presente— adquiere tamaño, profundidad, extensión.

En vez de asegurarnos una identidad, sin la cual estaríamos perdidos, la historia es la fuente de lo sublime, de la experiencia disonante y la pasión agonista sin la cual estaríamos muertos. No porque la historia sea el terreno seguro de la experiencia cotidiana, sino porque subvierte el terreno seguro de la experiencia cotidiana. La verdadera amenaza que acechaba tras el asalto revolucionario de la historia, para Burke, no eran la anarquía ni el desorden; era la levedad. (Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. C. D. Clark [Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001], 184-185). <<

[182] Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*, en *Rousseau's Political Writings*, ed. Alan Ritter y Julia Conaway. Hay traducción al castellano del original francés. <<

[183] John Adams, *Discourses on Davila*, en *The Political Writings of John Adams* (Indianápolis: Hackett, 2003), 176. <<

[184] *Ibid.*, 183–184. <<

[185] Burke, *Sublime and the Beautiful*, 108. <<

[186] *Ibid.*, 109. <<

[187] *Ibid.* <<

[188] Joseph de Maistre, *Considerations on France*, trad. y ed. Richard A. Lebrun (Nueva York: Cambridge University Press, 1974, 1994), 4, 9–10, 13–14, 16–18, 100. <<

[189] *Ibid.*, 17. Para otros ejemplos, ver Jean-Louis Darcel, «The Roads of Exile, 1792–1817», y Darcel, «Joseph de Maistre and the House of Savoy: Some Aspects of His Career», en *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: Selected Studies*, ed. Richard A. Lebrun (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001), 16, 19–20, 52. <<

[190] Cf. David Bromwich, «Introduction», en Edmund Burke, *On Empire, Liberty, and Reform: Speeches and Letters*, ed. David Bromwich (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000), 10; Jan-Werner Müller, «Comprehending Conservatism: A New Framework for Analysis», *Journal of Political Ideologies* 11 (octubre, 2006), 360. <<

[191] Georges Sorel, *Reflections on Violence*, ed. Jeremy Jennings (Nueva York: Cambridge University Press, 1999), 61–63, 72, 75–76. Hay traducción al castellano: *Reflexiones sobre la violencia* (Madrid: Alianza, 2016). <<

[192] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trad. George Schwab (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1976), 22, 48, 62–63, 65, 71–72, 74, 78. Hay traducción al castellano: *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 2014). <<

[193] Schmitt, *Concept of the Political*, 63. <<

[194] Sorel, *Reflections on Violence*, 75. <<

[195] Theodore Roosevelt, discurso en la Academia de Marina de Guerra (2 de junio, 1897), en *Theodore Roosevelt: An American Mind. Selected Writings*, ed. Mario R. DiNunzio (Nueva York: Penguin, 1994), 175–176, 179. <<

[196] Roosevelt, discurso en Hamilton Club de Chicago (10 de abril, 1899), y *Autobiography*, en *Theodore Roosevelt*, 186, 194. <<

[197] Roosevelt, discurso en la Academia de Marina de Guerra, 174. <<

[198] John C. Calhoun, «Speech on the Reception of Abolitionist Petitions» (6 de febrero, 1837), en *Union and Liberty: The Political Philosophy of John C. Calhoun*, ed. Ross M. Lence (Indianápolis: Liberty Fund, 1992), 476. <<

[199] Barry Goldwater, *The Conscience of a Conservative* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960, 2007), 1. **<<**

[200] Fukuyama, *End of History*, 315–318, 329; ver también 9. <<

[201] John Milton, *Aeropagitica*, en *Complete Poems and Major Prose*, ed. Merrit Y. Hughes (Nueva York: Macmillan, 1957), 728. <<

[202] Burke, *Sublime and the Beautiful*, 145. <<

[203] Maistre, *Considerations on France*, 77. <<

[204] Sorel, *Reflections on Violence*, 63, 160–161. <<

[205] Citado en William Pfaff, *The Bullet’s Song: Romantic Violence and Utopia* (Nueva York: Simon and Schuster, 2004), 97. **<<**

[206] Sorel, *Reflections on Violence*, 76–78, 85. <<

[207] Lo que sigue es una versión abreviada de mi discusión en *Fear: The History of a Political Idea* (Nueva York: Oxford University Press, 2004), 88–94. Las fuentes de todas las citas se pueden encontrar allí. <<

[208] Fukuyama, *End of History*, 148, 180, 304–305, 312, 314, 328–329. <<

[209] E. M. Forster, *A Passage to India* (Nueva York: Harcourt, 1924), 289. Hay traducción al castellano: *Pasaje a la India*, (Barcelona: Libro de bolsillo, 2005). <<

[210] Roosevelt, *The Rough Riders*, en *Theodore Roosevelt*, 30–32, 37. También se podría señalar el discurso en la Academia de Guerra de Roosevelt, donde varios miles de palabras elogiosas a la virilidad y la disposición militar alcanzaban el clímax en una llamada a que Estados Unidos construyera una marina que quizá nunca se utilizara. *Theodore Roosevelt*, 178. <<

[211] Roosevelt, discurso en el Hamilton Club, Theodore Roosevelt, 185, 188.
<<

[212] Roosevelt, discurso en el Lincoln Club de febrero de 1899, y discurso en el Hamilton Club address, 182, 189. <<

[213] R. J. B. Bosworth, *Mussolini* (Nueva York: Oxford University Press, 2002), 167–169; Robert O. Paxton, *The Anatomy of Fascism* (Nueva York: Knopf, 2004), 87–91. Hay traducción al castellano: Anatomía del fascismo (Madrid: Capitán Swing, 2019). <<

[214] Sam Tanenhaus, *The Death of Conservatism* (Nueva York: Random House, 2009). <<

[215] Seymour Hersh, *Chain of Command: The Road from 9/11 to Abu Ghraib* (Nueva York: Harper Collins, 2004); Jane Mayer, *The Dark Side: The Inside Story of How the War on Terror Turned into a War on American Ideals* (Nueva York: Doubleday, 2008). <<

[216] Mayer, *Dark Side*, 69, 132, 241. <<

[217] *Ibid.*, 55, 120, 150, 167, 231, 301. <<

[218] *Ibid.*, 223. <<

[219] *Ibid.* <<

[220] Burke, *Sublime and the Beautiful*, 86, 92, 165. <<

[221] *Ibid.*, 104. <<

[222] *Ibid.*, 105. <<

[223] *Ibid.*, 106. <<

[224] *Ibid.*, 106. <<

[225] Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes* (Nueva York: Oxford University Press, 2002), 15–16; Richard Tuck, *Hobbes* (Nueva York: Oxford University Press, 1989), 24; Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. 3, *Hobbes and Civil Sciences* (Nueva York: Cambridge University Press, 2002), 8–9; A. P. Martinich, *Hobbes* (Nueva York: Cambridge University Press, 1999), 161–162. <<

[226] Skinner, *Visions*, 16. <<

[227] Malcolm, *Aspects of Hobbes*, 20–21; Skinner, *Visions*, 22–23; Martinich, *Hobbes*, 209-210. <<

[228] T. S. Eliot, «John Bramhall», in *Selected Essays 1917–1932* (Nueva York: Harcourt, Brace, 1932), 302. <<

[229] Perry Anderson, «The Intransigent Right», en *Spectrum: From Right to Left in the World of Ideas* (Nueva York: Verso, 2005), 3–28. <<

[230] Michael Oakeshott, «On Being Conservative», en *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianápolis: Liberty Press, 1991), 435. Ver también las útiles observaciones de Paul Franco en su prólogo a Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association* (Indianápolis: Liberty Fund, 2000), v–vii; Paul Franco, *Michael Oakeshott: An Introduction* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2004), 10, 103, 106. <<

[231] Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 56; Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 42, 68–69; Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 165–202; Leo Strauss, «Comments on Carl Schmitt's Der Begri des Politischen», en Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1967), 89. <<

[232] Hayek, *Constitution of Liberty*, 397–411. <<

[233] Hobbes, *Behemoth*, ed. Ferdinand Tönnies (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 204. <<

[234] Benjamin Constant, *The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns*, en *Political Writings*, ed. Biancamaria Fontana (Nueva York: Cambridge University Press, 1988), 307–328; Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, en *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (Nueva York: Norton, 1978), 595. Hay traducciones al castellano. <<

[235] Hobbes, *Behemoth*, 28. **<<**

[236] Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty* (Nueva York: Cambridge University Press, 2008). <<

[237] Skinner, *Hobbes*, XIV. <<

[238] David Wootton, *Divine Right and Democracy* (Nueva York: Penguin, 1986), 28. <<

[239] *Ibid.*, 25–26. <<

[240] Skinner, *Hobbes*, 57. <<

[241] *Ibid.*, 27. <<

[242] Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Nueva York: Cambridge, 1996), 149. Hay traducción al castellano: *Leviatán* (Madrid: Alianza, 2018). **<<**

[243] Skinner, *Hobbes*, x–xi, 25–33, 68–72. <<

[244] *Ibid.*, xi, 215. <<

[245] *Ibid.*, 211–212. <<

[246] Hobbes, *Leviathan*, 44. <<

[247] *Ibid.*, 145–146. <<

[248] Citado en Skinner, *Hobbes*, 130. <<

[249] *Ibid.*, 116–123, 157, 162, 173. <<

[250] *Ibid.*, 116–123, 157, 162, 173. <<

[251] Hobbes, *De Cive*, en *Man and Citizen*, ed. Bernard Gert (Indianápolis: Hackett, 1991), 216; Hobbes, *Leviathan*, 148. <<

[252] *The Autobiography of Arthur Young*, ed. M. Betham-Edwards (Londres: Smith, Elder, & Co., 1898), 256–261; F. P. Lock, *Edmund Burke*, Volume II: 1784–1797 (Nueva York: Oxford University Press, 2006), 513–514, 561; Donald Winch, *Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750–1834* (Nueva York: Cambridge University Press, 1996), 198–199. <<

[253] C. B. Macpherson, *Burke* (Nueva York: Hill and Wang, 1980), 51–70; Isaac Kramnick, *The Rage of Edmund Burke: The Conscience of an Ambivalent Conservative* (Nueva York: Basic, 1977); Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (Nueva York: Vintage, 1985), 66–73. <<

[254] Como han explicado J. G. A. Pocock y J. C. D. Clark, Burke y otros escritores del XVIII, no estaban concernidos con la distinción entre una aristocracia terrateniente y la burguesía comercial. El orden *whig* no se consideraba un régimen aristocrático comercial, donde los valores del mercado, el dinero y la tierra se mezclan. En varios momentos, Macpherson parece reconocer esto. J. G. A. Pocock, «The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution», en *Virtue, Commerce, and History* (Nueva York: Cambridge University Press, 1985), 194–195, 198, 200, 209–210; J. C. D. Clark, *English Society 1660–1832* (Nueva York: Cambridge University Press, 2000); Macpherson, Burke, 63–69. <<

[255] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. C. D. Clark (Stanford: Stanford University Press, 2001), 151, 358. Hay traducción al castellano: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* (Madrid: Alianza, 2016). <<

[256] Edmund Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, en *Miscellaneous Writings* (Indianápolis: Liberty Fund, 1990), 70. <<

[257] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. C. D. Clark (Stanford: Stanford University Press, 2001), 151, 358. <<

[258] Edmund Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, en *Miscellaneous Writings* (Indianápolis: Liberty Fund, 1990), 70. <<

[259] Joseph Schumpeter, *The Theory of Economic Development* (New Brunswick: Transaction, 1983), 93. <<

[260] Francis Canavan, *The Political Economy of Edmund Burke: The Role of Property in His Thought* (Nueva York Fordham University Press, 1995), 129; Macpherson, *Burke*, 52; Himmelfarb, *Idea of Poverty*, 67, 69. <<

[261] Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon, 1944), 102. Hay traducción al castellano: *La gran transformación* (Barcelona: Virus, 2016). <<

[262] Fred Block y Margaret Somers, «In the Shadow of Speenhamland: Social Policy and the Old Poor Law», *Politics & Society* 31 (junio de 2003), 301–302; Polanyi, 78; Lynn Hollen Lees, *The Solidarities of Strangers: The English Poor Laws and the People, 1700–1948* (Nueva York: Cambridge University Press, 1998), 94–95; Samuel Fleischacker, *A Short History of Distributive Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 80–81. <<

[263] Lock, *Burke: Volume II*, 513–514; Winch, *Riches and Poverty*, 200–201; Himmelfarb, *Idea of Poverty*, 73–75. <<

[264] Marx, *Capital*, Volumen I (Nueva York: Vintage, 1977), 925. Hay traducción al castellano. <<

[265] Burke, *Regicide Peace*, 157, 167, 176, 184, 232–233. <<

[266] Lock, *Burke: Volume II*, 561–565. <<

[267] Burke, *Regicide Peace*, 256–270. <<

[268] Lock, *Burke: Volume II*, 498, 502, 503–506. <<

[269] *Ibid.*, 339, 498, 500, 502–503, 522. <<

[270] *Ibid.*, 522, 529. <<

[271] Burke, *Speech on the Army Estimates* (9 de febrero, 1790), en *The Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick (Nueva York: Penguin, 1999), 413–414. <<

[272] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (Nueva York: Vintage, 1989), 27, 149, 201. Hay traducciones al castellano. **<<**

[273] Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 114–123. Hay traducción al castellano: *Una revolución de la mente: La Ilustración radical y los orígenes de la democracia moderna* (Pamplona: Laetoli, 2015). <<

[274] William Doyle, *The Oxford History of the French Revolution* (Nueva York: Oxford University Press, 1989), 290. <<

[275] Burke, *Regicide Peace*, 268. <<

[276] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Indianápolis: Liberty Fund, 1981), 14–15, 20 (hay traducciones al castellano); Daniel Rodgers, *Age of Fracture* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), 44. <<

[277] Burke, *Scarcity*, 77. <<

[278] *Ibid.*, 66. <<

[279] Burke, *Regicide Peace*, 257. Las cursivas son mías. **<<**

[280] Rodgers, *Age of Fracture*, 41. <<

[281] Marx, *Capital*, Vol. 1, 280. <<

[282] Burke, *Regicide Peace*, 258. <<

[283] Burke, *Scarcity*, 64. <<

[284] Burke, *Regicide Peace*, 257. <<

[285] Burke, *Scarcity*, 68–69. <<

[286] Burke, *Regicide Peace*, 265. <<

[287] Smith, *Wealth of Nations*, 73. <<

[288] Ante la facilidad con la que Burke trata en estos textos tardíos temas como los bajos salarios, la acumulación de capital y el Estado (*Regicide Peace*, 258, 260, 268–270; *Scarcity*, 64), la insistencia de Pocock en que Burke solo se preocupaba por el «interés económico» del conservadurismo tradicional, dejando de lado a la «burguesía industrial o comercial», debería matizarse. Pocock, «Political Economy», 200–201. <<

[289] Sobre el subjetivismo económico y la Revolución Marginal, ver Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, quinta edición (Nueva York: Cambridge University Press, 1996), caps. 8–9; Maurice Dobb, *Theories of Value and Distribution since Adam Smith* (Nueva York: Cambridge University Press, 1973), cap. 7; Phyllis Deane, *The Evolution of Economic Ideas* (Nueva York: Cambridge University Press, 1978), caps. 7–8; Donald Winch, *Wealth and Life: Essays on the Intellectual History of Political Economy in Britain, 1848–1914* (Nueva York: Cambridge University Press, 2009), caps. 6, 9–10; Philip Mirowski, *More Heat than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics* (Nueva York: Cambridge University Press, 1989), 217–241, 254–265, 280–327. <<

[290] Smith, *Wealth of Nations*, 48, 54. <<

[291] Smith, *Wealth of Nations*, 48, 54. <<

[292] *Ibid.*, 47. <<

[293] *Ibid.*, 50–51; Samuel Fleischacker, *On Adam Smith’s Wealth of Nations: A Philosophical Companion* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 127. <<

[294] Deane, *Evolution of Economic Ideas*, 26; ver también Dobb, *Theories of Value*, 45–56. <<

[295] Smith, *Wealth of Nations*, 85–86; ver también 98. <<

[296] *Ibid.*, 103. <<

[297] *Ibid.*, 96. <<

[298] *Ibid.*, 80, 159. <<

[299] *Ibid.*, 96. Sobre Smith como igualitario y precursor de la teoría moderna de la justicia distributiva, ver *A Short History*, 62–68; Elizabeth Anderson, «Adam Smith and Equality», en *The Princeton Guide to Adam Smith*, ed. Ryan Patrick Hanley (Princeton: Princeton University Press, 2016), 157–172. <<

[300] Smith, *Wealth of Nations*, 83–85. <<

[301] *Ibid.*, 157–158. <<

[302] *Ibid.*, 85, 147. <<

[303] Smith, *Lectures on Jurisprudence*, ed. R. L. Meek et al. (Indianápolis: Liberty Fund, 1982), 341. Las cursivas son mías. <<

[304] Burke, *Scarcity*, 72. <<

[305] Burke, *Scarcity*, 79; ver también 71, 81, 90–92. <<

[306] Burke, *Regicide Peace*, 269. <<

[307] Smith, *Wealth of Nations*, 48n. <<

[308] Burke, *Regicide Peace*, 258; *Scarcity*, 69. <<

[309] Burke, *Scarcity*, 70. <<

[310] *Ibid.*, 66–67. <<

[311] Burke, *Regicide Peace*, 258, 269. <<

[312] Burke, *Letter to a Noble Lord*, en *On Empire, Liberty, and Reform: Speeches and Letters of Edmund Burke*, ed. David Bromwich (New Haven: Yale University Press, 2000), 484. <<

[313] *Ibid.*, 484–485. <<

[314] *Ibid.*, 483, 485, 487. <<

[315] *Ibid.*, 473. <<

[316] *Ibid.*, 491. <<

[317] *Ibid.*, 473. <<

[318] *Ibid.*, 473. <<

[319] *Ibid.*, 492. <<

[320] *Ibid.*, 492. <<

[321] *Ibid.*, 493. <<

[322] Burke, carta al conde de Hillsborough y vizconde de Stormont, y discurso sobre la East India Bill de Fox, en *Empire, Liberty, and Reform*, 259–261, 282–283, 291, 295, 310–311, 317, 324, 326, 340. <<

[323] Discurso sobre la East India Bill de Fox, en *On Empire, Liberty, and Reform*, 311. <<

[324] Smith, *Lectures on Jurisprudence*, 341. <<

[325] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (Nueva York: Vintage, 1967), «Why I Am a Destiny», §1, p. 326. Hay traducciones al castellano. **<<**

[326] Thomas H. Brobjer, «Nietzsche's Knowledge, Reading, and Critique of Political Economy», *Journal of Nietzsche Studies* 18 (otoño de 1999), 56–70; Thomas H. Brobjer, «Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism», *Nietzsche Studien* 31 (noviembre, 2003), 301–332. <<

[327] Cuando este capítulo apareció por primera vez como artículo en *The Nation*, se desató una gran polémica en todo el espectro político. Tanto libertarios como izquierdistas estaban molestos por mi afirmación sobre la afinidad electiva entre Nietzsche y los austriacos, mi comprensión del valor, mi argumento en torno al elitismo de Hayek, y mi visión de la relación entre Hayek y Pinochet. Escribí dos largas respuestas a mis críticos, que no he incluido en la versión revisada del ensayo, pero que los lectores pueden encontrar en un solo texto aquí: «Nietzsche, Hayek, and the Meaning of Conservatism», *Jacobin* (26 de junio, 2013), https://www.jacobinmag.com/2013/06/nietzsche-hayek-and-the-meaning-of-conservatism/. <<

[328] Julian Young, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography* (Nueva York: Cambridge University Press, 2010), 99, 101–102; Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy* (Nueva York: Vintage, 1967), 32. <<

[329] Young, *Nietzsche*, 139, 158–159. <<

[330] *Ibid.*, 135–138. <<

[331] Rüdiger Safranski, *Nietzsche: A Philosophical Biography* (Nueva York: Norton, 2002), 72. Hay traducción española: *Nietzsche: Una biografía filosófica* (Barcelona: Tusquets, 2018). <<

[332] *Political Writings of Friedrich Nietzsche*, ed. Frank Cameron y Don Dombowsky (Londres: Palgrave, 2008), 11. <<

[333] *Pages from the Goncourt Journals* (Nueva York: NYRB; 2007), 194. <<

[334] Carta del 10 de noviembre, 1887, citado en Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols* (Penguin, 2003), 204. Hay traducciones al castellano. **<<**

[335] Friedrich Nietzsche, «The Greek State», en *The Nietzsche Reader*, ed. Keith Ansell Pearson y Duncan Large (Oxford: Blackwell, 2006), 88–90. <<

[336] *Ibid.*, 88–89. <<

[337] Brobjer, «Nietzsche’s Knowledge of Marx and Marxism», 301–332; Safranski, 72; Nietzsche, *Birth of Tragedy*, 111; http://www.marxists.org/archive/marx/iwma/documents/1869/basle-report.htm; Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 106. Hay traducciones de las obras de Nietzsche al castellano. <<

[338] Nietzsche, «Greek State», 90. <<

[339] *Ibid.*, 93–94. <<

[340] *Ibid.*, 92–93. <<

[341] Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trad. Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage, 1967), 77. Hay traducciones al castellano. <<

[342] *Political Writings of Friedrich Nietzsche*, 6–9, 16–18. <<

[343] Nietzsche, «Greek State», 90–91. <<

[344] John Maynard Keynes, «William Stanley Jevons», en *Essays in Biography* (Nueva York: Norton, 1963), 255–58, 263, 265, 274, 299. <<

[345] Friedrich von Hayek, «Introduction», en Carl Menger, *Principles of Economics* (Nueva York: New York University Press, 1976), 15–16, 21. <<

[346] John Medearis, *Joseph A. Schumpeter* (Nueva York: Continuum, 2009), 7–8. <<

[347] Brobjer, «Nietzsche's Knowledge of Marx», 301, 304; Brobjer, «Nietzsche's Knowledge, Reading, and Critique of Political Economy», 57. Sobre el rechazo de Marx a la teoría del valor, ver William Clare Roberts, *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 74–81; Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination: A reinterpretation of Marx's critical theory* (Nueva York: Cambridge University Press, 1993), 123–157. <<

[348] Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 5.ª edición, 286. <<

[349] William Stanley Jevons, «The Importance of Diffusing a Knowledge of Political Economy», en *Papers and Correspondence of William Stanley Jevons*, Vol. VII: *Papers on Political Economy* (Londres: MacMillan Press, 1981). <<

[350] Menger, *Principles of Economics*, 174. <<

[351] Bruce Caldwell, *Hayek's Challenge: An Intellectual Biography of F. A. Hayek* (Chicago: University of Chicago, 2004), 101; ver también 338. <<

[352] *The Wanderer and His Shadow*, citado en Brobje, «Nietzsche's Knowledge, Reading, and Critique of Political Economy», 63; Nietzsche, *Will to Power*, 8. Hay traducciones al castellano. <<

[353] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage, 1966), 27, 149. <<

[354] Nietzsche, *Will to Power*, 9, 24. <<

[355] *Ibid.*, 126. <<

[356] *Ibid.*, 464. <<

[357] Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, trad. Walter Kaufmann (Nueva York: Viking, 1954), 59. Hay traducciones al castellano. **<<**

[358] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 205. <<

[359] *Ibid.*, 201. <<

[360] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trad. Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage, 1974), 242. Hay traducciones al castellano. **<<**

[361] Menger, *Principles of Economics*, 116. <<

[362] Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* (Nueva York: Hafner, 1948), 2; William Stanley Jevons, *The Theory of Political Economy* (Londres: Macmillan, 1871), 46. Hay traducciones al castellano: *Los principios de la moral y la legislación* (Buenos Aires: Claridad, 2008) y *La teoría de la economía política* (Madrid: Pirámide, 2018). <<

[363] Jevons, *Theory of Political Economy*, 46. <<

[364] *Ibid.*, 13–14. <<

[365] Menger, *Principles of Economics*, 119. <<

[366] *Ibid.*, 116, 121. <<

[367] Ludwig von Mises, *Socialism* (Indianápolis: Liberty Fund, 1981), prefacio a la segunda edición alemana, 9. Hay traducción al castellano: *El socialismo* (Madrid: Unión Editorial, 2009, sexta edición). <<

[368] *Ibid.*, 96, 107. <<

[369] Friedrich von Hayek, *The Road to Serfdom*, en *The Collected Works of F. A. Hayek*, vol. 2, ed. Bruce Caldwell (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 125. Hay traducción al castellano *Camino de servidumbre* (Madrid: Alianza, 2011). **<<**

[370] Mises, *Socialism*, 97–98. <<

[371] Hayek, *Road to Serfdom*, 126. Cito la traducción de Alianza, de José Vergara. <<

[372] Jevons, *Theory of Political Economy*, 21. <<

[373] Hayek, *Road to Serfdom*, 127. Uso la traducción de José Vergara. **<<**

[374] Hayek, *Road to Serfdom*, 126. <<

[375] *Ibid.*, 217. <<

[376] Menger, *Principles of Economics*, cap. 3. <<

[377] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 100. Cito la traducción de Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1997). <<

[378] *Ibid.*, 100. <<

[379] *Ibid.*, 136. <<

[380] Carl Schmitt, *Political Theology*, trad. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 15, 66. Hay traducción al castellano: *Teología política* (Madrid: Trotta, 2009). <<

[381] Hayek, *Road to Serfdom*, 125. <<

[382] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York: Harper, Perennial, 1942), 137. Hay edición castellana (Barcelona: Página Indómita, 2015). Uso la traducción de Roberto Ramos. <<

[383] Joseph Schumpeter, «Social Classes in an Ethnically Homogenous Environment», en *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, ed. Jerry Z. Muller (Princeton: Princeton University Press, 1997), 227–228. <<

[384] Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, 132–133. <<

[385] *Ibid.*, 138. <<

[386] *Ibid.*, 131. <<

[387] Nietzsche, *Will to Power*, 170; Schumpeter, «Social Classes», 226, 227.
<<

[388] Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, 83–85, 89, 131. <<

[389] Joseph Schumpeter, *The Theory of Economic Development* (New Brunswick: Transaction, 1983), 93. Hay traducción al castellano: *Teoría del desarrollo económico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1957). <<

[390] Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, 132–134. <<

[391] *Ibid.*, 256–257. Utilizo la traducción de Roberto Ramos. **<<**

[392] Friedrich von Hayek, *The Constitution of Liberty*, ed. Ronald Hamowy (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 84. Hay traducción al castellano: *Los fundamentos de la libertad* (Buenos Aires: Unión Editorial, 2008). <<

[393] *Ibid.*, 81, 83. <<

[394] *Ibid.*, 192. Ver también 79–80, 83, 104, 176. <<

[395] *Ibid.*, 104. <<

[396] *Ibid.*, 104. <<

[397] *Ibid.*, 97–98. <<

[398] *Ibid.*, 78, 96–98, 191. <<

[399] *Ibid.*, 152–154, 190, 192–193. <<

[400] *Ibid.*, 193. <<

[401] Perry Anderson, «The Intransigent Right», *Spectrum: From Right to Left in the World of Ideas* (Londres: Verso, 2005), 28. <<

[402] Andrew Farrant, Edward McPhail, y Sebastian Berger, «Preventing the “Abuses” of Democracy: Hayek, the “Military Usurper” and Transitional Dictatorship in Chile?», *American Journal of Economics and Sociology* 71 (Julio de 2012), 522. <<

[403] Hayek, *Constitution of Liberty*, 220, 309. <<

[404] Farrant *et al.*, «Preventing the “Abuses” of Democracy», 521. <<

[405] Karin Fischer, «The Influence of Neoliberals in Chile before, during, and after Pinochet», en *The Road From Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*, ed. Philip Mirowski y Dieter Plehwe (Cambridge: Harvard University Press, 2009), 327. **<<**

[406] Anne C. Heller, *Ayn Rand and the World She Made* (Nueva York: Knopf, 2009), XII; http://www.randomhouse.com/modernlibrary/100bestnovels.html, acceso 8 de abril, 2011. <<

[407] Amy Wallace, «Farrah’s Brainy Side», *The Daily Beast* (25 de junio, 2009), http://www.thedailybeast.com/blogs-and-stories/2009-06-25/farrahs-brainy-side, accesso 8 de abril, 2011; Heller, Ayn Rand, 401. <<

[408] Heller, *Ayn Rand*, 167. <<

[409] Ayn Rand, «The Objectivist Ethics», en Rand, *The Virtue of Selfishness* (Nueva York: Penguin, 1961, 1964), 39. Hay traducción al castellano: *La virtud del egoísmo* (Buenos Aires: Pocket, 2010). <<

[410] Elizabeth Gettelman, «I’m With the Rand», *Mother Jones* (20 de julio, 2009), http://motherjones.com/media/2009/07/im-rand, acceso el 8 de abril, 2011. <<

[411] Ayn Rand, *The Fountainhead* (Nueva York: Signet, 1996), 678. Hay traducción al castellano: *El manantial* (Buenos Aires: Grito sagrado, 2008). <<

[412] Heller, *Ayn Rand*, 155, 275, 292; Rand, *Fountainhead*, 24–25; http://en.wikipedia.org/wiki/1957_in_literature, acceso 8 de abril, 2011; http://atlasshrugged.com/book/history.html#publication, acceso 1 de mayo, 2010. <<

[413] Heller, *Ayn Rand*, 88, 186, 278. <<

[414] Rand, *Fountainhead*, 675; Ayn Rand, *Atlas Shrugged* (Nueva York: Plume, 1957,1992), 1022. Hay traducción al castellano: *La rebelión de Atlas* (Buenos Aires: Grito sagrado, 2006). <<

[415] Heller, *Ayn Rand*, 1–3. <<

[416] *Ibid.*, 5. <<

[417] *Ibid.*, 29; Jennifer Burns, *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right* (Nueva York: Oxford University Press, 2009), 14–15. <<

[418] Citado en Theodor Adorno, *Prisms* (Cambridge: MIT Press, 1967), 109. <<

[419] Heller, *Ayn Rand*, 32, 35, 69, 159, 299, 395–396. <<

[420] *Ibid.*, 38–39, 44, 82–83, 114, 336, 371. <<

[421] *Ibid.*, 9, 11, 15. <<

[422] Burns, *Goddess of the Market*, 3, 229, 285. <<

[423] *Ibid.*, 16–17, 21, 27. <<

[424] Ayn Rand, *For the New Intellectual* (Nueva York: Signet, 1961), 18. <<

[425] Burns, *Goddess of the Market*, 307. <<

[426] Julian Sanchez, «An Interview with Robert Nozick» (26 de julio, 2001), http://www.trinity.edu/rjensen/NozickInterview.htm, acceso 8 de abril, 2011. <<

[427] Sidney Hook, «Each Man for Himself», *New York Times*, 9 de abril, 1961, BR3. <<

[428] Rand, «The Cult of Moral Grayness», en *The Virtue of Selfishness*, 92. <<

[429] Rand, «Objectivist Ethics», 16. <<

[430] Tara Smith, *Ayn Rand's Normative Ethics: The Virtuous Egoist* (Nueva York: Cambridge University Press, 2006), 28–29; Rand, «Objectivist Ethics», 25. <<

[431] Rand, «Objectivist Ethics», 28. <<

[432] *The Nazi Germany Sourcebook*, ed. Roderick Stackelberg y Sally Winkle (Londres: Routledge, 2002), 302–303. <<

[433] *Ibid.*, 105. <<

[434] Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal* (Nueva York: Signet, 1967), 2, 6, 8, 11, 24. Hay traducción al castellano: *Capitalismo, el ideal desconocido* (Buenos Aires: Grito sagrado, 2009). <<

[435] *Nazi Germany Sourcebook*, 131. <<

[436] *Ibid.*, 130. <<

[437] Rand, *Capitalism*, 18. <<

[438] *Nazi Germany Sourcebook*, 105, 131. <<

[439] Rand, *Atlas Shrugged*, 1065. <<

[440] Rand, *Fountainhead*, 681. <<

[441] Burns, *Goddess of the Market*, 16, 22, 25; Heller, *Ayn Rand*, 57. **<<**

[442] Burns, *Goddess of the Market*, 28, 70. <<

[443] *Ibid.*, 42. <<

[444] *Ibid.*, 177. <<

[445] *Ibid.*, 43. <<

[446] Joseph de Maistre, *St. Petersburg Dialogues*, trad. y ed. Richard Lebrun (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1993), 335. Burke también vinculaba la Revolución francesa con la Reforma. Ver Conor Cruise O'Brien, *The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 452–453. <<

[447] Joseph de Maistre, *Considerations on France*, ed. Richard Lebrun (Nueva York: Cambridge University Press, 1974, 1994), 27. Hay edición en castellano: *Consideraciones sobre Francia* (Madrid: Escolar y Mayo editores, 2016). <<

[448] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trad. Walter Kaufmann (Nueva York: Random House, 1967), 24–56. <<

[449] Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trad. Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale (Nueva York: Random House, 1967), 401. Ver también Nietzsche, *Genealogy*, 36, 54; Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (Nueva York: Vintage, 1989), 116. <<

[450] Burns, *Goddess of the Market*, 2, 4. <<

[451] Matthew Yglesias, «Beck vs Social Justice» https://thinkprogress.org/beck-vs-social-justice-f720faddafc4, acceso 8 de abril, 2011; Matthew Yglesias, «LDS Scholars Confirm Mormon Commitment to Social Justice» https://thinkprogress.org/lds-scholars-con rm-mormon-commitment-to-social-justice-50b707359fcf, acceso 8 de abril, 2011. <<

[452] Rand, *Fountainhead*, 606. <<

[453] George Will, prólogo a la obra de Barry Goldwater, *The Conscience of a Conservative* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2007, 1960), xi. <<

[454] *The Rise of Conservatism in America, 1945–2000: A Brief History with Documents*, ed. Ronald Story y Bruce Laurie (Boston: Bedford/St. Martin's, 2008), 1 <<

[455] William F. Buckley Jr., «Publisher's Statement on Founding National Review», *National Review* (19 de noviembre, 1955), en *Rise of Conservatism in America*, 51. <<

[456] Joseph de Maistre, *Considerations on France*, trad. y ed. Richard A. Lebrun (Nueva York: Cambridge University Press, 1974, 1994), 69, 74. <<

[457] Judith N. Shklar, «Jean-Jacques Rousseau and Equality», en *Political Thought and Political Thinkers*, ed. Stanley Hoffmann (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 290. <<

[458] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. C. D. Clark (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001), 232–233. <<

[459] Hugo Young, *One of Us: A Biography of Margaret Thatcher* (Londres: Pan Books, 1989, 1991). <<

[460] Goldwater, *Conscience of a Conservative*, 1. <<

[461] *Ibid.*, XXIII. <<

[462] Edmund Burke, *Letters on a Regicide Peace* (Indianápolis: Liberty Fund, 1999), 69. <<

[463] Young, *One of Us*, 406. <<

[464] «Speech at the Meeting of the Citizens of Charleston» en *Union and Liberty: The Political Philosophy of John C. Calhoun*, ed. Ross M. Lence (Indianápolis: Liberty Fund, 1992), 536. <<

[465] Goldwater, *Conscience of a Conservative*, 54. <<

[466] *Ibid.*, 2. <<

[467] *Ibid.*, 3–4. <<

[468] Karl Mannheim, «Conservative Thought», en *Essays on Sociology and Social Psychology*, ed. Paul Kesckemeti (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1953), 106. <<

[469] Goldwater, *Conscience of a Conservative*, 3, 78–79, 119. <<

[470] Mannheim, «Conservative Thought», 107. <<

[471] Goldwater, *Conscience of a Conservative*, 17–18, 25. <<

[472] «Introduction», en *Rightward Bound: Making America Conservative in the 1970*, ed. Bruce J. Schulman y Julian E. Zelizer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), 4. <<

[473] Matthew D. Lassiter, «Inventing Family Values» y Joseph Crespino, «Civil Rights and the Religious Right», en *Rightward Bound*, 14, 90–91, 93. <<

[474] Crespino, «Civil Rights», 91, 92–93, 97, 102–103. <<

[475] Marjorie J. Spruill, «Gender and America's Right Turn», en *Rightward Bound*, 77–79. <<

[476] «Interview with Phyllis Schlafly», *Washington Star* (18 de enero, 1976), en *The Rise of Conservatism in America*, 104–105. <<

[477] Lassiter, «Inventing Family Values», y Paul Boyer, «The Evangelical Resurgence in 1970s American Protestantism», en *Rightward Bound*, 19–20, 34, 37, 40–41. <<

[478] Bethany E. Moreton, «Make Payroll, Not War», en *Rightward Bound*, 53, 55–57, 65, 69. <<

[479] Corey Robin, «The Ex-Cons: Right-Wing Thinkers Go Left!», *Lingua Franca* (febrero 2001), 32–33; Irving Kristol, entrevista con el autor (Washington, D. C., 31 de agosto, 2000). <<

[480] Frank Rich, «The Day before Tuesday», *New York Times*, 15 de septiembre, 2001, A23; Maureen Dowd, «From Botox to Botulism», *New York Times*, 26 de septiembre, 2001, A19; David Brooks, «The Age of Convict: Politics and Culture after September 11», *Weekly Standard*, 7 de noviembre, 2001. <<

[481] Francis Fukuyama, «Francis Fukuyama Says Tuesday's Attack Marks the End of "America's Exceptionalism"», *Financial Times*, 15 de septiembre, 2001, 1; Nicholas Lemann, «The Next World Order», *New Yorker*, 1 de abril, 2002, 48; David Brooks, «Facing Up to Our Fears», *Newsweek*, 22 de octubre, 2001. <<

[482] Andrew Sullivan, «High Impact: The Dumb Idea of September 11», *New York Times Magazine*, 9 de diciembre, 2001; George Packer, «Recapturing the Flag», *New York Times Magazine*, 30 de septiembre, 2001, 15–16; Brooks, «Facing Up to Our Fears»; Brooks, «The Age of Conflict». <<

[483] Brooks, «Facing Up to Our Fears». <<

[484] *Ibid.* <<

[485] Sobre el 11-S, la confianza en el gobierno y el estado de bienestar, ver Jacob Weisberg, «Feds Up», *New York Times Magazine*, 21 de octubre, 2001, 21–22; Michael Kelly, «The Left's Great Divide», *Washington Post*, 7 de noviembre, 2001, A29; Robert Putnam, «Bowling Together», *American Prospect* (23 de enero, 2002); Bernard Weinraub, «The Moods They Are a'Changing in Films», *New York Times*, 10 de octubre, 2001, E1; Nina Bernstein, «On Pier 94, a Welfare State That Works, and Possible Models for the Future», *New York Times*, 6 de septiembre, 2001, B8; Michael Kazin, «The Nation: After the Attacks, Which Side Is the Left On?», *New York Times*, 7 de octubre, 2001, sección 4, 4; Katrina van den Heuvel y Joel Rogers, «What's Left? A New Life for Progressivism», *Los Angeles Times*, 25 de noviembre, 2001, M2; Michael Kelly, «A Renaissance of Liberalism», *Atlantic Monthly* (enero de 2002), 18–19. Sobre el 11-S y las guerras culturales, ver Richard Posner, «Strong Fiber after All», *Atlantic Monthly* (enero de 2002), 22–23; Rick Lyman, «At Least for the Moment, a Cooling of the Culture Wars», *New York Times*, 13 de noviembre, 2001, E1; Maureen Dowd, «Hunks and Brutes», *New York Times*, 28 de noviembre, 2001, A25; Richard Posner, «Reflections on an America Transformed», *New York Times*, 8 de septiembre, 2002, *Week in Review*, 15. Sobre el 11-S, el bipartidismo y la nueva presidencia, ver «George Bush, G. O. P. Moderate», *New York Times*, 29 de septiembre, 2001, A18; Maureen Dowd, «Autumn of Fears», *New York Times*, 23 de noviembre, 2001, *Week in Review*, 17; Richard L. Berke, «Bush "Is My Commander", Gore Declares in Call for on Unity», *New York Times*, 30 de septiembre, 2001, A29; Frank Bruni, «For President, a Mission and a Role in History», *New York Times*, 21 de septiembre, 2001, A1; «Politics Is Adjourned», *New York Times*, 20 de septiembre, 2001, A30; Adam Clymer, «Disaster Forges a Spirit of Cooperation in a Usually Contentious Congress», *New York Times*, 20 de septiembre, 2001, B3. Para una reflexión general sobre varios temas, ver «In for the Long Haul», *New York Times*, 16 de septiembre, 2001, *Week in Review*, 10. <<

[486] Judy Keen, «Same President, Different Man in Oval Office», *USA Today*, 29 de octubre, 2001, 6A; Christopher Hitchens, «Images in a Rearview Mirror», *The Nation* (3 de diciembre, 2001), 9. <<

[487] Lemann, «Next World Order», 44; Joseph S. Nye Jr., *The Paradox of American Power: Why the World's Only Superpower Can't Go It Alone* (Nueva York: Oxford University Press, 2002), 168; Brooks, «The Age of Conflict». <<

[488] Cheney citado en Donald Kagan y Frederick W. Kagan, *While America Sleeps: Self-Delusion, Military Weakness, and the Threat to Peace Today* (Nueva York: St. Martin's Press, 2000), 294; Condoleezza Rice, «Promoting the National Interest», *Foreign Affairs* (junio de 2000), 45; Nye, *Paradox of American Power*, 139. <<

[489] *The Clinton Foreign Policy Reader: Presidential Speeches with Commentary*, ed. Alvin Z. Rubinstein, Albina Shayevich y Boris Zlotnikov (Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, 2000), 9, 20, 22–23. Debería señalarse que después de años de reducción del gasto militar, Clinton, en su segunda legislatura, empezó a incrementar el dinero destinado al ejército. En 1998 y 2000, los gastos militares pasaron de 259.000 millones a 301.000 millones. Este aumento de gasto coincidió con una reconsideración de los peligros que afrontaba Estados Unidos. En sus últimos años, Clinton empezó a alertar con más fuerza sobre la amenaza del terrorismo y los estados canallas. Ver *Clinton Foreign Policy Reader*, 36–42; Paul-Marie de la Gorce, «Offensive New Pentagon Defence Doctrine», *Le Monde Diplomatique*, marzo de 2002. <<

[490] David Halberstam, *War in a Time of Peace* (Nueva York: Scribner, 2001), 22–23, 110–113, 152–153, 160–163, 193, 242. <<

[491] Nye, *Paradox of American Power*, 8–11, 110. En ocasiones, Clinton llegó a sugerir que gastar tanto dinero en la Guerra Fría era, si no exactamente un desperdicio, al menos una tensión innecesaria para los recursos vitales del país. «La Guerra Fría», dijo en *American University* en 1993, «fue una época agotadora. Gastamos trillones de dólares, mucho más de lo que debíamos haber gastado». *Clinton Foreign Policy Reader*, 9. <<

[492] Brooks, «The Age of Conflict»; Robert D. Kaplan, *The Coming Anarchy: Shattering the Dreams of the Post Cold War* (Nueva York: Vintage, 2000), 23–24, 89. Ver también Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Nueva York: Harper Collins, 1992, 2002), 304–305, 311–312. <<

[493] Ver Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (Nueva York: Simon & Schuster, 2000); Dinesh D’Souza, *The Virtue of Prosperity: Finding Values in an Age of Techno-Affluence* (Nueva York: Simon & Schuster, 2000); John B. Judis, *The Paradox of American Democracy: Elites, Special Interests, and the Betrayal of the Public Trust* (Nueva York: Pantheon, 2000); Kagan y Kagan, *While America Sleeps*. <<

[494] De hecho, los numerosos pronunciamientos de la administración Clinton sobre el asunto del multi y unilateralismo resultan llamativamente similares a los de la administración de George W. Bush. En un discurso ante las Nacionaes Unidas de 1993, Cllinton declaró: «Trabajaremos a menudo junto a otros y a través de instituciones multilaterales como las Naciones Unidas. Está en nuestro interés nacional hacerlo. Pero no dudaremos a la hora de actuar unilateralmente cuando exista una amenaza a nuestros intereses importantes o a los de nuestros aliados». Ese mismo año, Anthony Lake declaró: «Deberíamos actuar multilateralmente donde hacerlo así impulse nuestros intereses, y unilateralmente cuando sea bueno para nuestros propósitos». Joseph Nye, subsecretario de Defensa, declaró más tarde, en contra del consejo de los clásicos realistas partidarios del equilibrio de poder, que Estados Unidos debería mantener su mopolio de poder como el camino más seguro para la paz. En cuanto a los debates entre realistas y humanitarios, internacionalistas e aislacionistas, el hecho es que muchos de los críticos conservadores de la administración Clinton estaban tan comprometidos con la intervención humanitaria e internacionalista como el propio Clinton. *Clinton Foreign Policy Reader*, 6, 16–17, 26, 28; Nye, *Paradox of American Power*, 15; Robert Kagan y William Kristol, «The Present Danger», *National Interest* (primavera 2000); «Paul Wolfowitz, Velociraptor», *The Economist* (9 de febrero, 2002); Lemann, «Next World Order», 42; Robert Kagan, «Fightin' Democrats», *Washington Post*, 10 de marzo, 2002. <<

[495] Kagan y Kagan, *While America Sleeps*, 1–2, 4; Kaplan, *Coming Anarchy*, 157, 172, 176. <<

[496] Brooks, «Age of Conflict»; Steven Mufson, «The Way Bush Sees the World», *Washington Post*, 17 de febrero, 2002, B1. <<

[497] Lemann, «Next World Order», 43, 47–48; Seymour M. Hersh, «The Iraq Hawks», *New Yorker* (24 y 31 de diciembre, 2001), 61; Kagan, «Fightin' Democrats»; Kagan and Kagan, *While America Sleeps*, 293, 295. <<

[498] Emily Eakin, «All Roads Lead to D. C.», *New York Times*, 31 de marzo, 2002, *Week in Review*, 4; Lemann, «Next World Order», 44. Ver también Alexander Stille, «What Is America's Place in the World Now?» *New York Times*, 12 de enero, 2002, B7; Michael Ignatieff, «The American Empire (Get Used to It)», *New York Times Magazine*, 5 de enero, 2003, 22; Bill Keller, «The I-Can't-Believe-I'm-a-Hawk Club», *New York Times*, 8 de febrero, 2003, A17; Lawrence Kaplan, «Regime Change», *New Republic* (3 de marzo, 2003). <<

[499] Lemann, «Next World Order», 43–44; Hersh, «The Iraq Hawks». 61; George W. Bush, «State of the Union Address», *New York Times*, 30 de enero, 2002, A22: Mufson, «Way Bush Sees the World», B1. <<

[500] Eric Schmitt y Steve Lee Myers, «U. S. Steps Up Air Attack, While Defending Results of Campaign», *New York Times*, 26 de octubre, 2001, B1; Susan Sachs, «U. S. Appears to Be Losing Public Relations War So Far», *New York Times*, 28 de octubre, 2001, B8: Warren Hoge, «Public Apprehension Felt in Europe over the Goals of Afghanistan Bombings», *New York Times*, 1 de noviembre, 2001, B2; Dana Canedy, «Vietnam-Era G. I.'s Watch New War Warily», *New York Times*, 12 de noviembre, 2001, B9. <<

[501] Robin Wright, «Urgent Calls for Peace in Mideast Ring Hollow as Prospects Dwindle»; *Los Angeles Times*, 31 de marzo, 2002. <<

[502] *Ibid.* <<

[503] David E. Rosenbaum, «Senate Deletes Higher Mileage Standard in Energy Bill», *New York Times*, 14 de marzo, 2002, A28. <<

[504] Diana B. Henriques y David Barstow, «Victim's Fund Likely to Pay Average of $1.6 Million Each», *New York Times*, 21 de diciembre, 2001, A1. Hay una crítica excelente en Eve Weinbaum y Max Page, «Compensate All 9/11 Families Equally», *Christian Science Monitor*, 4 de enero, 2002, 11. <<

[505] Tim Jones, «Military Sees No Rush to Enlist», *Chicago Tribune*, 24 de marzo, 2002; David W. Chen, «Armed Forces Stress Careers, Not Current War», *New York Times*, 20 de octubre, 2001, B10. <<

[506] Tim Jones, «Military Sees No Rush to Enlist», *Chicago Tribune*, 24 de marzo, 2002; David W. Chen, «Armed Forces Stress Careers, Not Current Wa», *New York Times*, 20 de octubre, 2001, B10. <<

[507] Andrew Gumbel, «Pentagon Targets Latinos and Mexicans to Man the Front Lines in War on Terror», *The Independent*, 10 de septiembre, 2003. **<<**

[508] Elisabeth Bumiller, «Bush Asks Volunteers to Join Fight on Terrorism», *New York Times*, 31 enero, 2002, A20; Mitchell, «After Asking for Volunteers», B7. Ver también David Brooks, «Love the Service Around Here», *New York Times Magazine*, 25 de noviembre, 2001, 34. <<

[509] Joan Biskupic, *American Original: The Life and Constitution of Supreme Court Justice Antonin Scalia* (Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2009), 340. <<

[510] Nixon v. Missouri Municipal League, 541 U. S. 125, 141–142 (2004) (Scalia, concurrente). **<<**

[511] Hamdi v. Rumsfeld, 542 U. S. 507, 576 (2004) (Scalia, discrepante). <<

[512] Biskupic, *American Original*, 282. <<

[513] Citado en Mark Tushnet, *A Court Divided* (Nueva York: Norton, 2005), 149. <<

[514] Biskupic, *American Original*, 7, 11, 14, 346. <<

[515] *Ibid.*, 17, 19, 21, 25. <<

[516] *Ibid.*, 23, 40–41, 73. <<

[517] *Ibid.*, 41. <<

[518] *Ibid.*, 66–67. <<

[519] Antonin Scalia, *A Matter of Interpretation: Federal Courts and the Law* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1997), 23, 145. <<

[520] *Ibid.*, 23. <<

[521] *Ibid.*, 46. <<

[522] Comentarios en *Catholic University* (18 de octubre, 1996), http://www.joink.com/homes/users/ninoville/cua10-18-9.asp, acceso 8 de abril, 2011; Scalia, A Matter of Interpretation, 47, 149. <<

[523] Scalia, *A Matter of Interpretation*, 14. <<

[524] Robert H. Bork, *The Tempting of America* (Nueva York: Simon and Schuster, 1990), 133, 188. <<

[525] Biskupic, *American Original*, 25, 209, 211. <<

[526] PGA TOUR, Inc. v. Casey Martin, 532 U. S. 661 (2001) (Scalia, discrepante). <<

[527] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (Nueva York: Harper, 1969), 150. Hay traducciones al castellano. **<<**

[528] Lawrence v. Texas, 539 U. S. 568, 590 (2003) (Scalia, discrepante). <<

[529] Biskupic, *American Original*, 189. <<

[530] Board of County Commissioners, Wabaunsee County, Kansas v. Umbehr, 518 U. S. 668, 711 (1996) (Scalia, discrepante). **<<**

[531] Maureen Dowd, «Nino’s Opéra Bouffe», http://www.nytimes.com/2003/06/29/opinion/29DOWD.html, acceso 8 de abril, 2011. <<

[532] Biskupic, *American Original*, 362. <<

[533] William J. Brennan, «Speech to the Text and Teaching Symposium», en *Originalism: A Quarter-Century of Debate*, ed. Steven Calabresi (Washington, D. C.: Regnery, 2007), 59, 61. <<

[534] Scalia, *A Matter of Interpretation*, 67. <<

[535] Citizens United v. Federal Election Commission, 558 U. S. 201, 209, 212 (2010) (Stevens, discrepante). **<<**

[536] Biskupic, *American Original*, 9, 134, 196. <<

[537] Scalia Dissents: Writings of the Supreme Court's Wittiest, Most Outspoken Justiced, Kevin A. Ring (Washington, D. C.: Regnery, 2004), 9. <<

[538] http://www.law.yale.edu/news/5658.htm, acceso 8 de abril, 2011. <<

[539] Biskupic, *American Original*, 8. <<

[540] Jeffrey Toobin, *The Nine: Inside the Secret World of the Supreme Court* (Nueva York: Random House, 2008), 65. <<

[541] Tara Trask y Ryan Malphurs, «“Don’t Poke Scalia!”. Lessons for Trial Lawyers from the Nation’s Highest Court», *Jury Expert* 21 (noviembre de 2009), 46. <<

[542] Donald Trump con Tony Schwartz, *The Art of the Deal* (Nueva York: Ballantine, 1987), 2, 7, 8, 21–22, 34, 52–53, 77, 91, 171–172, 187. <<

[543] Michael Kruse y Noah Weiland, «Donald Trump's Greatest Self-Contradictions», *Politico* (5 de mayo, 2016), http://www.politico.com/magazine/story/2016/05/donald-trump-2016-contradictions-213869; Inae Oh, «Watch Donald Trump Contradict Himself on Every Major Campaign Issue», *Mother Jones* (9 de agosto, 2016), http://www.motherjones.com/politics/2016/08/donald-trump-contradicting-himself-hypocrisy-video; David Bier, «Four Ways Trump Contradicts Himself with His New Travel Ban», *Newsweek* (9 de marzo, 2017), http://www.newsweek.com/four-ways-trump-contradicts-himself-his-new-travel-ban-564902. <<

[544] La declaración más importante de esta posición en la derecha es la de Michael Oakeshott, *Rationalism and Politics and Other Essays* (Indianápolis: Liberty Fund, 1991). Comento el argumento de Oakeshott en el capítulo 1. Sobre las reflexiones de Oakeshott acerca de la inconsistencia, ver Dale Hall y Tariq Modood, «Oakeshott and the Impossibility of Philosophical Politics», *Political Studies* 30 (Junio de 1982), 157–176. **<<**

[545] Walter Bagehot, «Intellectual Conservatism» en *The Works and Life of Walter Bagehot*, Vol. 9 (Londres: Longmans, Green, and Co., 1915), 254. <<

[546] Joseph de Maistre, *Considerations on France*, ed. Richard Lebrun (Nueva York: Cambridge, 1974), 50; Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, ed. David Womersley (Nueva York: Penguin, 1998, 2004), 106. Ver también Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Stanford: Stanford University Press, 2001), 209, 238, 345–347. <<

[547] Kevin Mattson, *Rebels All! A Short History of the Conservative Mind in Postwar America* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2008). **<<**

[548] Trump, *Art of the Deal*, 1. <<

[549] Andrew Prokop, «Trump backers hate “political correctness”. That’s why gaffes don’t hurt him», *Vox* (29 de febrero, 2016), http://www.vox.com/2016/2/29/11133796/donald-trump-political-correctness; Lauren Berlant, «Trump, or Political Emotions», *The New Inquiry* (5 de agosto, 2016), https://thenewin-quiry.com/features/trump-or-political-emotions/. <<

[550] Fred Barnes, *Rebel in Chief: Inside the Bold and Controversial Presidency of George W. Bush* (Nueva York: Crown, 2006). Sobre este libro, y la reputación general que Bush buscaba cultivar entre su base conservadora, el historiador Kevin Mattson escribe: «Barnes no ve a Bush como un hombre de Estado (o un estadista); su idealizado presidente se parece más bien a Marlon Brando montando en motocicleta y armando líos en Salvaje, la icónica película de 1953. Para Barnes, Bush es «desafiante con la prensa y desdeñoso de la sabiduría convencional, y está encantado de revertir o al menos reformar de manera sustanciosa políticas largamente asentadas. El presidente es "seco" y "directo"; dirige un "ejército insurgente"». *Mattson*, 2. <<

[551] Trump, *Art of the Deal*, 5. <<

[552] Allan J. Lichtman, *White Protestant Nation: The Rise of the American Conservative Movement* (Nueva York: Grove Press, 2008); Theda Skocpol y Vanessa Williamson, *The Tea Party and the Remaking of Republican Conservatism* (Nueva York: Oxford University Press, 2013), 4, 11, 56–57, 68, 71–72, 76, 79, 81, 193–196. <<

[553] Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton: Princeton University, 1977). Hay traducción al castellano: *Las pasiones y los intereses* (Madrid: Capitán Swing, 2014). <<

[554] Kim Phillips-Fein, *Invisible Hands: The Businessman’s Crusade Against the New Deal* (Nueva York: Norton, 2009). <<

[555] David Gordon, *Fat and Mean: The Corporate Squeeze of Working Americans and the Myth of Managerial Downsizing* (Nueva York: Free Press, 1996). <<

[556] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York: Schocken, 1951), 232. Hay traducción española: *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza, 2006). <<

[557] Gary Orfield y Erica Frankenberg, con Jongyeon Ee y John Kuscera, «Brown at 60: Great Progress, a Long Retreat and an Uncertain Future» (The Civil Rights Project/Proyecto Derechos Civiles, 15 de mayo, 2014), 10–11; Thomas Shapiro, Tatjana Meschede y Sam Osoro, «The Roots of the Widening Racial Wealth Gap: Explaining the Black-White Economic Divide» (Institute on Assets and Social Policy, febrero, 2013). **<<**

[558] La cuestión de quién es el votante tipo de Trump es controvertida, y a menudo se asocia, erróneamente, con la clase trabajadora blanca. En muchas discusiones sobre la victoria de Trump, la asunción parece ser que el votante arquetípico de Trump era un hombre blanco de clase trabajadora, lo que no es cierto. El votante más típico de Trump era un republicano, y superaba la renta media familiar. Eso no significa que fueran esos votantes los que dieron a Trump la Casa Blanca; esos votantes son simplemente la base leal del Partido Republicano, que es abrumadoramente blanca y votó a Romney y McCain. Con toda probabilidad, lo que decidió la elección a favor de Trump fueron, en primer lugar, los votantes blancos de clase obrera en áreas deprimidas del Cinturón del Óxido, muchos de los cuales votaron dos veces a Obama pero se quedaron en casa en 2016. Pero no eran típicos votantes de Trump. Como argumentó con acierto Matt Yglesias tras las elecciones, había tres tipos de votantes de Trump. Los primeros eran sus defensores acérrimos en el Partido Republicano, que se adhirieron a él en las primarias. Los segundos eran el amplio resto del Partido Republicano que votó a Trump porque vota a los republicanos. Los terceros eran un pequeño grupo de swing voters de los estados del Cinturón del Óxido. Uno de los mejores estudios sobre los partidarios de Trump en el Partido Republicano demostró que sus primeros defensores en las primarias tendían a vivir en áreas económicamente más maltratadas que otros votantes republicanos, es decir, en áreas donde la renta y el bienestar estaban distribuidos de forma más desigual que en otros condados republicanos. Los posteriores partidarios de Trump en las primarias vivían en áreas más ricas, y pasaron a apoyar a Trump cuando se dieron cuenta de que la energía que generaba en la base podía colocar al partido en la Casa Blanca. Otro informe esclarecedor se centra en los swing voters de los estados del Cinturón del Óxido que votaron a Obama y luego a Trump. Este informe, basado en una investigación etnográfica, describe a estos votantes como «agotados». Matthew Yglesias, «The 3 different things we talk about when we talk about “Trump voter”», *Vox* (7 de diciembre, 2016), https://www.vox.com/policy-and-politics/2016/12/7/13854512/who-are-trump-supporters; Benjy Sarlin, «United States of Trump», *NBC News* (20 de junio, 2016), http://www.nbcnews.com/specials/donald-trump-republican-party; Justin Gest, «The Two Kinds of Trump Voters», *Politico* (8 de febrero, 2017), http://www.politico.com/magazine/story/2017/02/trump-voters-white-

working-class-214754; Nate Cohn, «A 2016 Review: Turnout Wasn't the Driver of Clinton's Defeat». *New York Times* (28 de marzo, 2017), https://mobile.nytimes.com/2017/03/28/upshot/a-2016-review-turnout-wasnt-the-driver-of-clintons-defeat.html; Nicholas Carnes and Noam Lupu, «It's Time to Bust the Myth: Most Trump Voters Were Not Working Class», *Washington Post* (5 de junio, 2017), https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2017/06/05/its-time-to-bust-the-myth-mosttrump-voters-were-not-working-class/. <<

[559] Nate Silver, «Donald Trump's Base Is Shrinking», *FiveThirtyEight* (24 de mayo, 2017), https://vethirtyeight.com/features/donald-trumps-base-is-shrinking/; Tim Marcin, «Donald Trump's Approval Rating in Swing Counties and Election Strongholds Show How Unpopular He Is», *Newsweek* (18 de mayo, 2017), http://www.newsweek.com/donald-trumps-approval-rating-swing-counties-election-strongholds-show-611873; Tim Marcin, «How Popular Is Trump? Latest Approval Rating Plummets as White Supporters Flee», *Newsweek* (11 de mayo, 2017), http://www.newsweek.com/how-popular-trump-latest-approval-rating-white-supporters-ee-president-607478; Greg Sargent, «This Brutal New Poll Shows that Fewer and Fewer People Believe Trump's Lies», *Washington Post* (17 de abril, 2017), https://www.washingtonpost.com/blogs/plum-line/wp/2017/04/17/this-brutal-new-poll-shows-that-fewer-and-fewer-people-believe-trumps-lies/?utm_ term=.fee2fa1b9733; «Majority in US No Longer Thinks Trump Keeps His Promises». *Gallup* (17 de abril, 2017), http://www.gallup.com/poll/208640/majority-no-longer-thinks-trump-keeps-promises.aspx; Philip Bump, «Trump's Approval Hits a New Low of 36 percent—but That's Not the Bad News», *Washington Post* (27 de marzo, 2017), https://www.washingtonpost.com/news/politics/wp/2017/03/27/trumps-approval-hits-a-new-low-of-36-percent-but-thats-not-the-bad-news/; Vegas Tenold, «The Alt-Right and Donald Trump Get a Divorce», *The New Republic* (26 de abril, 2017), https://newrepublic.com/article/142276/alt-right-donald-trump-get-divorce. <<

[560] Alan Brinkley, *Voices of Protest: Huey Long, Father Coughlin, and the Great Depression* (Nueva York: Knopf, 1982), 143–168, 287–288; Michael Kazin, *The Populist Persuasion: An American History* (Nueva York: Basic, 1995), 109–133, 221–242; Dan T. Carter, *The Politics of Rage: George Wallace, the Origins of the New Conservatism, and the Transformation of American Politics* (Nueva York: Simon and Schuster, 1995), 352, 281–283; Joseph E. Lowndes, *From the New Deal to the New Right* (New Haven: Yale University Press, 2008), 85, 101–104; Peter Kolozi, *Conservatives Against Capitalism: From the Industrial Revolution to Globalization* (Nueva York: Columbia University Press, 2017), 167–189. <<

[561] Además de las citas de la nota 17, ver Jonathan Chait, «What's Less Popular Than Donald Trump? Pretty Much Everything Paul Ryan and Mitch McConnell Are Doing», *New York* (29 de mayo, 2017), http://nymag.com/daily/intelligencer/2017/05/whats-less-popular-than-donald-trump-paul-ryan-and-mitch-mcconnell.html; Je Stein, «Paul Ryan's Agenda has been a much bigger liability for the GOP than Trump's Scandals», *Vox* (23 de mayo, 2017), https://www.vox.com/policy-and-politics/2017/5/23/15674450/paul-ryan-special-election; Eric Levitz, «'Small Government' Conservatism Is Killing Republican Voters», *New York* (26 de marzo, 2017), http://nymag.com/daily/intelligencer/2017/03/small-government-conservatism-is-killing-republican-voters.html <<

[562] Donald Trump, *Time to Get Tough: Make America Great Again!®* (Washington, DC: Regnery, 2011, 2015), 4. En inglés era un juego de palabras entre *morning* y *mourning*. <<

[563] Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (Londres: Macmillan, 1980, 1984), 11; Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 7; Frank Meyer, «Freedom, Tradition, Conservatism», en *In Defense of Freedom and Related Essays* (Indianápolis: Liberty Fund, 1996), 15. <<

[564] Jane Mayer, «Donald Trump's Ghostwriter Tells All», *The New Yorker* (25 de julio, 2016). <<

[565] Andrew Prokop, «Steve Bannon’s longtime suspicion of successful immigrants is the key to this weekend’s chaos», *Vox* (29 de enero, 2017), http://www.vox.com/2017/1/29/14429984/trump-immigration-order-steve-bannon. Sobre la dudosa confianza de Bannon en la administración de Trump, ver Greg Sargent, «Is Stephen Bannon Getting Pushed Out? The Latest Signs Point to Yes», *Washington Post* (12 de abril, 2017), https://www.washingtonpost.com/blogs/plum-line/wp/2017/04/12/is-stephen-bannon-getting-pushed-out-the-latest-signs-point-to-yes/; Domenico Montanaro, «Trump Signals Steve Bannon Could Be On His Way Out», *NPR* (12 de abril, 2017), http://www.npr.org/2017/04/12/523569897/trump-signals-steve-bannon-could-be-on-his-way-out; Ryan Lizza, «How Climate Change Saved Steve Bannon’s Job», *The New Yorker* (2 de junio, 2017), http://www.newyorker.com/news/ryan-lizza/howclimate-change-saved-steve-bannons-job. <<

[566] Hay un atisbo de esta oscilación en una entrevista de noviembre de 2015 que Bannon hizo con Trump. Bannon había estado defendiendo políticas migratorias nativistas ante Trump. Este le rebatió diciendo que, como mínimo las élites económicas nacidas en el extranjero, debían poder permanecer en Estados Unidos. «Tenemos que mantener a nuestra gente de talento en este país». Eso es lo que hizo que Bannon respondiera: «Un país es más que una economía. Somos una sociedad cívica». Este intercambio entre los dos refleja las dos vertientes del pensamiento de Trump: en un momento, el privilegio de lo económico sobre lo político; en el siguiente, el privilegio de lo político sobre lo económico. Prokop, «Steve Bannon’s longtime suspicion of successful immigrants is the key to this weekend’s chaos». <<

[567] Trump, *Art of the Deal*, 61, 273. <<

[568] *Ibid.*, 60–61. <<

[569] *Ibid.*, 192–193. <<

[570] *Ibid.*, 1, 47. <<

[571] *Ibid.*, 176–177. Ver también 37–38. <<

[572] *Ibid.*, 189. <<

[573] Trump, *Time to Get Tough*, 72–73. <<

[574] Glenn Thrush y Maggie Haberman, «Trump and Sta Rethink Tactics After Stumbles», *New York Times* (6 de febrero, 2017), A1. <<

[575] Debora Silverman, *Selling Culture: Bloomingdale's, Diana Vreeland, and the New Aristocracy of Taste in Reagan's America* (Nueva York: Pantheon, 1986). <<

[576] Trump, *Art of the Deal*, 41. <<

[577] *Ibid.*, 79–80. <<

[578] Friedrich Nietzsche, «Homer’s Contest», en *The Nietzsche Reader*, ed. Keith Ansell Pearson y Duncan Large (Oxford: Blackwell, 2006), 95–100. <<

[579] Burke, *Letter to a Noble Lord*, en *On Empire, Liberty, and Reform: Speeches and Letters of Edmund Burke*, ed. David Bromwich (New Haven: Yale University Press, 2000), 473, 484–485. <<

[580] Trump, *Art of the Deal*, 226, 234, 237; Trump, *Time to Get Tough*, 60–62; David Cay Johnston, *The Making of Donald Trump* (Brooklyn: Melville House, 2016), 15. <<

[581] Trump, *Art of the Deal*, 45–48, 63. <<

[582] A pesar de la oposición retórica de Trump al *establishment* republicano, su visión es similar a la del darwinismo económico que impulsó a figuras como Scalia, Paul Ryan y el megadonante conservador y billonario de los fondos de inversiones Robert Mercer, que cree que «los seres humanos no tienen otro valor inherente que el dinero que ganan». Jane Mayer, «The Reclusive Hedge-Fund Tycoon Behind the Trump Presidency», *The New Yorker* (27 de marzo, 2017), http://www.newyorker.com/magazine/203/27/the-reclusive-hedge-fund-tycoon-behind-the-trump-presidency. <<

[583] Trump, *Art of the Deal*, 46–47. <<

[584] *Ibid.*, 63. <<

[585] Johnston, *Making of Donald Trump*, 22. <<

[586] Trump, *Art of the Deal*, 1. <<

[587] *Ibid.*, 2, 63. <<

[588] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Nueva York: Routledge, 1992), 124. (Madrid: Alianza, 2012). **<<**

[589] Ronald Reagan, *Radio Address to the Nation on Taxes, the Tuition Tax Credit, and Interest Rates* (24 de abril, 1982), http://www.presidency.ucsb.eduindex.php?pid=42445#axzz1SZbhcOIv. <<

[590] El contraste entre la visión de la economía de Reagan y Trump —y sus correspondientes visiones del papel del Estado en la economía— se ve más claramente en una comparación de los discursos inaugurales de ambos presidentes. Corey Robin, «Trump’s Inaugural Address versus Reagan’s Inaugural Address» (20 de enero, 2017), http://coreyrobin.com/2017/01/20/trumps-inaugural-address-versus-reagans-inaugural-address/. <<

[591] John Maynard Keynes, «Social Consequences of Changes in the Value of Money», en *Essays in Persuasion* (Nueva York: Norton, 1963), 94–95. (Ensayos de persuasión, (Madrid: Síntesis, 2009). <<

[592] Trump, *Art of the Deal*, 58. Ver también 181: «Vendíamos fantasía». <<

[593] *Ibid.*, 57. <<

[594] *Ibid.*, 197, 261. <<

[595] William Clare Roberts, *Marx’s Inferno: The Political Theory of Capital* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 1, 20–28. **<<**

[596] Trump, *Time to Get Tough*, 2. <<

[597] *Ibid.*, 8, 24, 27, 29, 33, 36, 41, 48; David K. Johnson, *The Cold War Persecution of Gays and Lesbians in the Federal Government* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 70. <<

[598] Trump, *Time to Get Tough*, 26. <<

[599] *Ibid.*, 33, 36; Robert O. Paxton, *The Anatomy of Fascism* (Nueva York: Knopf, 2004), 41. *Anatomía del fascismo* (Madrid: Capitán Swing, 2019). <<

[600] Trump, *Time to Get Tough*, 2, 45, 48. <<

[601] *Ibid.*, 46–47. <<

[602] *Ibid.*, 2, 38; Donald Trump, *Great Again: How to Fix Our Crippled America* (Nueva York: Simon & Schuster, 2015), 32. **<<**

[603] Trump, *Time to Get Tough*, 9–13, 154. <<

[604] Missy Ryan y Greg Jaffe, «Military’s Clout at White House Could Shift U. S. Foreign Policy», *Washington Post* (28 de mayo, 2017), https://www.washingtonpost.com/world/national-security/military-o cers-seed-the-ranks-across-trumps-national-security-council/2017/05/28/5f10c8ca-421d-11e7-8c25-44d09 5a4a8_story.html. <<

[605] Trump, *Great Again*, 1, 32. <<

[606] Trump, *Time to Get Tough*, 19, 21, 23. <<

[607] Johnston, XVII, 23, 38, 48, 55–56. <<

[608] Dara Lind, «Even the Trump administration doesn't seem to care about the travel ban anymore», *Vox* (31 de mayo, 2017), https://www.vox.com/policy-and-politics/2017/5/31/15712294/trump-muslim-ban; Corey Robin, «Think Trump is an authoritarian? Look at his actions, not his words», *The Guardian* (2 de mayo, 2017), https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/may/02/donald-trump-authoritarianlook-actions-not-words. <<

[609] Trump, *Time to Get Tough*, 4. <<

[610] Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution* (Brooklyn: Zone Books, 2015). <<

[611] Citado en Stephen Skowronek, *The Politics Presidents Make: Leadership from John Adams to Bill Clinton* (Cambridge: Harvard University Press, 1993, 1997), 379. <<

[612] Isaac Chotiner, «Is Donald Trump a Fascist? Yes and no», *Slate* (10 de febrero, 2016), http://www.slate.com/articles/news_and_politics/interrogation/2016/02/is_don
<<

[613] Victoria de Grazia, «Many call Trump a fascist. 100 days in, is he just a reactionary Republican?», *The Guardian* (30 de abril, 2017), https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/apr/30/donald-trump-fascist-republican-100-days; Robert O. Paxton, «Is Donald Trump a fascist or a plutocrat?» *Harper's* (May 2017), 38–39; Timothy Snyder, *On Tyranny: Twenty Lessons from the Twentieth Century* (Nurbs York: Tim Duggan Books, 2017). *Sobre la tiranía: Veinte lecciones del siglo XX*, (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2017). <<

[614] Paxton, «Is Donald Trump a fascist or a plutocrat?». <<

[615] Además de las fuentes citadas en la nota 1 del prefacio, ver Ashley Parker, Phillip Rucker y Sean Sullivan, «Trump Scrambles to Show Progress as the 100-day Mark Approaches», *Washington Post*, (25 de abril, 2017), https://www.washingtonpost.com/politics/trump-scrambles-to-show-progress-as-the-100-day-mark-aproaches/2017/04/25/9fc6803c-29d4-11e7-b605-3341 3c691853_story.html; David Lewis, «So Far Trump Is Struggling as a Chief Executive», *Washington Post*, (27 de abril, 2017), https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2017/04/27/so-far-trump-gets-a-failing-grade-at-managing-the-executive-branch/; Billy House, Erik Wasson y Laura Litvan, «Trump Says He’ll Sign Congress Spending Deal That Jettisons His Goals», *Bloomberg Politics* (30 de abril, 2017), https://www.bloomberg.com/politics/articles/2017-05-01/congress-strikes-tentative-deal-on-1-1-trillion-spending-bill; Aaron Blake, «President Trump Just Had His Blu Called— Again», *Washington Post*, (25 de abril, 2017), https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2017/04/25/president-trump-just-had-his-bluff-called-again/; James Hohmann, «Trump Is Caving on Border Wall Funding after Showing His Base that He Tried» *Washington Post*, (25 de abril, 2017), https://www.washingtonpost.com/news/powerpost/paloma/daily-202/2017/04/25/daily-202-trump-is-caving-on-border-wall-funding-after-showing-his-base-that-he-tried/58fea413e9b69b3a72331ec4/; Amber Phillips, «Trump Is About to Be 0-4 on His Legislative Promises for His First 100 Days», *Washington Post*, (27 de abril, 2017), https://www.washingtonpost.com/news/the-x/wp/2017/04/27/trump-is-about-to-be-0-4-on-his-legislative-promises-for-his-rst-100-days/; Patrick Jenkins y Barney Jopson, «Wall Street’s hopes for deregulation switch from laws to watchdogs», *Financial Times* (7 de mayo, 2017), https://www.ft.com/content/8d46739c31ac-11e7-9555-23ef563ecf9a; Ben White y Annie Karni, «America’s CEOs fall out of love with Trump», *Politico* (3 de junio, 2017), http://www.politico.com/story/2017/06/03/donald-trump-ceos-corporate-relationship-239080. <<

[616] Ver citas en nota 17. <<

[617] Leighton Akio Woodhouse, «Obama's Deportation Policy Was Even Worse Than We Thought», *The Intercept* (15 de mayo, 2017), https://theintercept.com/2017/05/15/obamas-deportation-policy-was-even-worse-than-we-thought/; Aviva Chomsky, «Making Sense of the Deportation Debate», TomDispatch.com (25 de abril, 2017), http://www.tomdispatch.com/blog/176271/; Alan Aja y Alejandra Marchevsky, «How Immigrants Became Criminals», Boston Review (17 de marzo, 2017), http://bostonreview.net/politics/alan-j-aja-alejandra-marchevsky-how-immigrants-becamecriminals. <<

[618] Robin, «Trump’s Inaugural Address versus Reagan’s Inaugural Address». <<

[619] Corey Robin, *Fear: The History of a Political Idea* (Nueva York: Oxford University Press, 2004), 199–205; Corey Robin, «American institutions won't keep us safe from Donald Trump's excesses», *The Guardian* (2 de febrero, 2017), https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/feb/02/american-institutions-wont-keep-yousafe-trumps-excesses. <<

[620] *Skowronek*, 3. <<

[621] «Presidential Approval Ratings—Bill Clinton», http://www.gallup.com/poll/116584/presidential-approval-ratings-bill-clinton.aspx; Rick Perlstein, *Nixonland* (Nueva York: Scribner, 2008), 202–203, 237–241, 363–365. <<

[622] En sus primeros dos años en la Casa Blanca, Bill Clinton tenía una mayoría demócrata en el Congreso. A partir de 1994, se enfrentó a una mayoría republicana en ambas cámaras. <<

[623] Richard J. Evans, *The Coming of the Third Reich* (Nueva York: Penguin, 2003), 206, 274. Hay traducción al castellano: *La llegada del Tercer Reich*, (Barcelona: Península, 2003). <<

[624] Sobre los paralelismos entre Trump y Carter, ver Corey Robin, «The Politic Trump Makes» n+1 (11 de enero, 2017), https://nplusonemag.com/online-only/online-only/the-politics-trump-makes/. <<

[625] Corey Robin, «The G. O. P.’s Existential Dilemma», *New York Times* (24 de marzo, 2017), SR1, https://www.nytimes.com/2017/03/24/opinion/sunday/the-gops-existential-crisis.html. <<

[626] Los datos me los han proporcionado Phil Klinkner y Seth Ackerman. <<

[627] Gary Langer, «President Trump at 100 Days» (23 de abril 2017), http://abc-news.go.com/Politics/president-trump-100-days-honeymoon-regrets-poll/story?id=46943338; «How Popular/Unpopular Is Donald Trump», https://projects.vethirtyeight.com/trump-approval-ratings/#historical, acceso el día 130 (29 mayo, 2017) de la presidencia Trump. <<

[628] Además de algunas de las obras citadas en la nota 94 del capitulo 1, ver Thomas Frank, *One Market Under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy* (Nueva York: Random House, 2000); Bethany Moreton, «Make Payroll, Not War», en *Rightward Bound: Making America Conservative in the 1970s*, ed. Bruce J. Schulman y Julian E. Zelizer (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 52–70. <<

[629] Alan Feuer y Jeremy W. Peters, «First Rule of Far-Right Clubs: Be White and Proud», *New York Times* (2 de junio, 2017), https://www.nytimes.com/2017/06/02/us/politics/white-nationalists-alt-knights-protests-colleges.html; Jamelle Bouie, «What We Have Unleashed», *Slate* (1 de junio, 2017), http://www.slate.com/articles/news_and_politics/politics/2017/06/this_year_s_string_of_brutal_hate_crimes_is_intrinsically_connected_to_the.html; Evan Malgrem, «Don't Feed the Trolls», *Dissent* (Primavera 2017), https://www.dissentmagazine.org/article/dont-feed-the-trollsalt-right-culture-4chan. <<

[630] Marc Mulholland, *Bourgeois Liberty and the Politics of Fear: From Absolutism to Neo-Conservatism* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 44–46; John Ramsden, *An Appetite for Power: A History of the Conservative Party Since 1830* (Nueva York: Harper Collins, 1998), 42–46. <<

[631] Rebecca Ballhaus, «Americans Back Immigration and Trade at Record Levels», *Wall Street Journal* (25 de abril, 2017), https://www.wsj.com/articles/americansback-immigration-and-trade-at-record-levels-1493092861. <<

[632] Edmund Burke, *Letters on a Regicide Peace* (Indianapolis: Liberty Fund, 1999), 142, 167; Nixon citado en David Remnick, «Is the Comey Memo the Beginning of the End for Trump?», *The New Yorker* (17 de mayo, 2017), http://www.newyorker.com/news/daily-comment/is-the-comey-memo-the-beginning-of-the-end-for-trump?intcid=mod-latest; ver también Perlstein, 419. <<

[633] Ashley L. Watts *et al.*, «The Double-Edged Sword of Grandiose Narcissism», *Psychological Science* 24 (2013), 2379–2389; Scott O. Lilienfeld y Ashley L. Watts, «The Narcissist in Chief», *New York Times* (6 de septiembre, 2015), SR10. <<

[634] Donald J. Trump, *tuit* (18 de mayo, 2017), https://twitter.com/realDonaldTrump/status/865173176854204416; Dan Merica, «Trump to graduates: “No politician in history has been treated worse”» *CNN* (18 de mayo, 2017), http://www.cnn.com/2017/05/17/politics/trump-coast-guard-speech/index.html. <<

[635] Paxton, *Anatomy of Fascism*, 3; Claudia Koonz, *The Nazi Conscience* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 29. La conciencia nazi, (Barcelona: Paidós, 2005). <<

[636] Hannah Levintova, «Trump Just Held His First Campaign Rally for the 2020 Race», *Mother Jones* (18 febrero, 2017), http://www.motherjones.com/politics/2017/02/trump-just-held-rally-his-2020-presidential-campaign; Isaac Chotiner, «Does Donald Trump Believe in Anything but Himself?», *Slate* (24 de octubre, 2016), http://www.slate.com/articles/news_and_politics/interrogation/2016/10/donald
own_self_interest.html. <<

[637] David Graham, «Melania Trump’s Secret Speechwriter: Michelle Obama?», *The Atlantic* (19 de julio, 2016), https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/07/melania-trump-plagiarism/491918/; Alex Caton y Grace Watkins, «Trump Pick Monica Crowley Plagiarized Parts of Her Ph. D. Dissertation», *Politico* (9 de enero, 2017), http://www.politico.com/magazine/story/2017/01/monica-crowley-plagiarism-phd-dissertation-columbia-214612; Josh Bresnahan y Burgess Everett, «Gorsuch’s writings borrow from other authors», *Politico* (4 de abril, 2017), http://www.politico.com/story/2017/04/gorsuch-writings-supreme-court-236891; Andrew Kaczynski, Christopher Massie y Nathan McDermott, «Sheri David Clarke plagiarized portions of his master’s thesis on homeland security», *CNN* (21 de mayo, 2017), http://www.cnn.com/interactive/2017/05/politics/sheri-clarke-plagiarism/. <<

[638] *Great Again*, 8. <<

[639] Jeremy Diamond, «Trump: I could “shoot somebody and I wouldn’t lose voters”» *CNN* (24 de enero, 2016), http://www.cnn.com/2016/01/23/politics/donaldtrump-shoot-somebody-support/. <<

[640] Steven Mufson, «Trump's Budget Owes a Huge Debt to This Right-Wing Washington Think Tank», *Washington Post*, (27 de marzo, 2017), https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2017/03/27/trumps-budget-owes-a-huge-debt-to-this-right-wing-washington-think-tank/; Abby Phillip y John Wagner, «Trump as 'Conventional Republican'? That's What Some in GOP Establishment Say They See», *Washington Post*, (13 de abril, 2017), https://www.washingtonpost.com/politics/gop-establishment-sees-trumps-ip-flops-as-move-toward-a-conventional-republican/2017/04/13/f9ce03f 6-205c-11e7-be2a-3a1fb24d4671_story.html; Julie Hirschfeld Davis y Kate Kelley, «Trump Plans to Shift Infrastructure Funding to Cities, States and Business», *New York Times* (4 de junio, 2017), A18. <<